

Федеральное агентство по образованию
Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
Владимирский государственный университет

Е. И. АРИНИН, Т.А. КИЛЬДЯШОВА

ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИИ
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ
(ПРОТЕСТАНТСКИЙ
ФУНДАМЕНТАЛИЗМ)

Учебное пособие для студентов специальности «Религиоведение»

Владимир 2006

УДК 2(082.1)
ББК 86 я 43
А81

Рецензенты

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Владимирского государственного университета

А81 **Аринин, Е. И.** Эволюция религии в современном мире (протестантский фундаментализм) / Е. И. Аринин, Т. А. Кильдяшова ; Владим. гос. ун-т. – Владимир : Изд-во Владим. гос. ун-та, 2006. – 120 с.

ISBN 5-89368-691-8

УДК 2(082.1)
ББК 86 я 43

ISBN 5-89368-691-8

© Владимирский государственный
университет, 2006

ВВЕДЕНИЕ

Религия в современном мире играет огромную роль во всех сферах человеческой деятельности, начиная от глубоко личной и заканчивая политической, социальной и экономической сферами. Многими религия рассматривается как наиболее консервативный институт человеческого сообщества, однако религиозные традиции мира меняются, подчиняясь общим тенденциям мирового развития. Религии эволюционируют, отвечая на вызовы сегодняшней действительности. Одни стараются в этих изменениях подстроиться под современное общество и его настроение, другие же, напротив, стремятся в своих изменениях вернуться к истокам, к тому, что ими признается основами веры, религии и нравственности. Однако, какой бы путь развития ни выбрала та или иная религиозная традиция, она не остается прежней, приобретая новые черты.

Одно из ярчайших феноменов современной религиозной жизни – религиозный фундаментализм. Это явление может оцениваться и оценивается по-разному, однако нельзя отрицать, что на сегодняшний день это одно из самых влиятельных религиозных течений в мире, как по воздействию на умы людей, так и по вмешательству в полити-

ческую и социальную жизнь мирового сообщества. Религиозные фундаменталисты провозглашают себя хранителями основ вероучения, однако, несмотря на это, сам фундаментализм претерпевает изменения, что можно проследить на примере развития протестантского фундаментализма. Особый интерес эта разновидность религиозного фундаментализма представляет еще и потому, что именно в рамках протестантизма зародилось само понятие «религиозный фундаментализм» и уже позднее его стали применять к явлениям религиозной жизни подобного рода.

Пособие «Эволюция религии в современном мире (протестантский фундаментализм)» разработано для студентов специальности «Религиоведение».

Оно даст студентам возможность более глубокого понимания основных особенностей и тенденций в динамике становления, развития и трансформации религиозности в рамках фундаментализма, его мировоззрения и особых форм взаимосвязи с другими элементами. Это, в свою очередь, поможет в осознании тех тенденций, которые существуют в современной религиозной жизни в целом.

Пособие также может быть использовано при разработке таких курсов, как история религии, религиоведение, культурология, социология.

Раздел 1. ПОНЯТИЕ ФУНДАМЕНТАЛИЗМА И ЕГО МЕСТО В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

В данном разделе проводится содержательный анализ понятия «религиозный фундаментализм», выявляются основные характерные черты этого явления, выделяются особенности фундаменталистского типа религиозности и рассматривается все многообразие подходов к религиозному фундаментализму как к понятию и явлению.

Глава 1. Особенности религиозности, характерные для фундаментализма

В современных средствах массовой информации и академической социально-философской, социологической и религиоведческой литературе широко обсуждается проблема особенностей религиозности населения постсоветской России. Актуальность этой проблематики, прежде всего, определяется теми явлениями, которые происходят не только в России, но и во всем мире, где уже более ста лет остро ставится вопрос о «религиозном возрождении» и необходимости «возвращения к истокам». Особого исследования требует то, что, собственно, следует понимать под религиозным возрождением, каковы его критерии? Можно ли говорить о росте глубокой религиозности в современном обществе или просто это поверхностная дань моде? Чем, вообще, религиозность отличается от «нерелигиозности», можно ли говорить об истинной религиозности и каковы ее критерии? Почему в обществе, где, как казалось, религия давно уже не играет ведущей роли, наблюдается подъем религиозного сознания, причем в самых крайних фундаменталистских формах? На все эти вопросы призвана ответить современная наука и, прежде всего, социальная философия.

Перед обществом с необходимостью встает задача определения природы религиозности, ее специфики, выявления ее критериев. В современных социально-философских и социологических публикациях часто пишут о религиозности как о принадлежности к определенной конфессии, как о своего рода «воцерковленности» человека [1]. Соответственно религиозное возрождение как в обыденном понимании, так и многочисленных публикациях средств массовой информации (СМИ), как правило, ассоциируется

именно с «воцерковленностью», с непосредственным участием человека в жизни конкретной религиозной (церковной) организации [2]. Но это только один из существующих подходов к понятию религиозности.

Многие теологи и религиозные философы рассматривают религиозность человека совершенно иначе, через призму внутреннего религиозного опыта, который интерпретируется как результат связи человека с Богом или Абсолютом, «сверхъестественным» началом, как переживание причастности к Высшему началу и связанное с этим, преобразование личности. Так, П. А. Флоренский отмечает, что «... если онтологически религия есть жизнь нас в Боге и Бога в нас, то феноменологически религия есть система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе спасение» [3]. Ему близок И. А. Ильин, отмечавший, что «современное человечество изобилует «православными», «католиками» и «протестантами», которым христианство чуждо и непонятно; мы уже привыкли видеть в своей среде «христиан», которые суть христиане только по имени, которые лишены религиозного опыта и даже не постигают его сущности» [4].

С. Н. Булгаков подчеркивает, что эмпирическая и часто внешняя самоидентификация с конфессией сама по себе еще ничего не решает: «Мы знаем, что могут быть люди, не ведающие Христа, но ему служащие и творящие волю Его, и наоборот, называющие себя христианами, но на самом деле Ему чуждые...» [5]. Под религией и религиозностью С. Н. Булгаков понимает «...те высшие и последние ценности, которые признает человек над собой и выше себя, и то практическое отношение, в которое он становится к этим ценностям» [6]. Сходным образом и протестантский теолог К. Боа отмечает, что «мы знаем людей, утверждающих, что они христиане, а ведущих себя как варвары. Целые народы, называющие себя христианами, являются закоренелыми язычниками» [7]. Внешней, социологически измеряемой религиозности эти авторы противопоставляют подлинно глубокое, идеальное единство внутреннего и внешнего, веры, чувств и разума, индивидуального и универсального, интимное переживание «встречи» индивида с проявлениями Сакрального (бытия).

При социологическом понимании религиозности возникает проблема определения критериев воцерковленности. Если одни исследователи, как например Ю. Синелина, полагают, что необходимым и достаточным критерием будет только его самоидентификация, к примеру, как «православного», и тогда мы получаем статистику, свидетельствующую о 70 % пра-

вославленного населения (но то, что до 70 % из них будут «захожанами», а не прихожанами, или вообще до 20 % не верить в Бога, ставит вопрос о корректности такого измерения), то другие, как например, О. Квирквелия [8] и Ю. Рыжов [9], соответственно, считают этот критерий не достаточным. Собственно, и с конфессиональной позиции, воцерковленность обязательно предполагает не только словесную идентификацию индивида с данной конфессией, но и целостное преобразование им своего образа жизни в соответствии с нормами данной традиции.

Религиозность как субъективно переживаемое откровение встречи с Сакральным, как личная «живая вера», то есть религиозность во втором значении, невозможно ни научно измерить, ни конфессионально идентифицировать. Она существует как в конфессиональных, так и неконфессиональных формах. В этой связи представляется важным охарактеризовать религиозность в целом как феномен, имеющий многочисленные уровни проявлений в диапазоне от строго-нормативной конфессиональной идентичности до смутного и преходящего переживания личной эмоционально-психологической вовлеченности в отношения с трансцендентным, интуитивного чувства живой причастности бытию Подлинного (Бога, Сакрального, Нуминозного и т.п.).

В религиоведении принято трактовать религиозность как «качество индивида и группы, выражающееся в совокупности религиозных свойств сознания, поведения, отношений; общим признаком, критерием религиозного сознания является религиозная вера...» [10].

Фундаментализм представляет собой одно из самых противоречивых и неоднозначных явлений современной культуры. В России это явление, с которым нам пришлось непосредственно столкнуться относительно недавно, изучено еще недостаточно, вместе с тем, сложилось несколько подходов к его пониманию.

Основная особенность фундаментализма – убеждение в том, что подлинная религиозность возможна как подлинный образ жизни всего общества. Фундаменталист не может и не должен просто верить и индивидуально переживать духовное единение с Всевышним. Он не может также просто посещать богослужения и исполнять все предписанные религиозной традицией обязанности, даже если все эти обязанности наполнены для него священным смыслом. Все то, во что он верит, он должен воплощать в жизнь на уровне семьи, общины, государства и мира в целом.

Социально-философские аспекты фундаменталистской религиозности непосредственно связаны с амбивалентностью ее социальной роли, поскольку она, критикуя светскую реальность, вольно или невольно включается в процесс преобразования современного общества, в трансформацию самой его «светскости».

Так, для Л. И. Василенко, фундаментализм – это «в американском протестантском мире основной оппонент либеральной теологии, либерализма в культуре, модернизма, секуляризма, морального релятивизма, половой распущенности, политической беспринципности, гуманизма, коммунизма, эволюционизма и защитник изначальных американских ценностей, нравственно строгого христианства, семейных традиций и простой библейской веры. В интерпретации Св. Писания фундаменталисты настаивают на истинности прямого смысла его текста и игнорируют разработки критической библеистики» [11]. Очевидно, что современный российский автор поддерживает и оправдывает антисекулярные (антилиберальные, антимодернистские и антигуманистические) устремления этих верующих.

В советском «Атеистическом словаре» отмечалось, что «в широком смысле этот термин применяется к тем религиозным направлениям, которые провозглашают неизменность догматики, требуют буквального принятия содержащихся в священных книгах пророчеств и чудес, отвергая при этом всякие попытки их аллегорического истолкования, предпочитая слепую веру доводам разума, настаивая на строгом и неукоснительном исполнении всех традиционных предписаний религии» [12]. От широкого понимания здесь отличается «узкое», непосредственно связанное с американским протестантизмом, в то время как А. Н. Чанышев, в Большой советской энциклопедии (БСЭ) относит понятие фундаментализма только к американскому протестантизму [13]. Соответственно, это явление привлекалось для подтверждения того, что религия вообще является врагом прогресса, науки, просвещения и гуманизма. Только эти два примера показывают, что особенности фундаменталистского типа религиозности могут противоположно преломляться в теоретическом истолковании его природы и влиянии на общественную, политическую и культурную жизнь людей.

С одной стороны, данные подходы тесно связаны с проблемой «внешнего – внутреннего» в описании и понимании религиозных феноменов. Сегодня уже невозможно односторонне навязывать верующим внеш-

нее истолкование их религиозности, как это было в советское время, когда утверждалось, что вообще «религия отмирает» как «извращенное, фантастическое отражение в головах людей господствующих над ними природных и общественных сил, «один из видов духовного гнета», ...отражение бессилия ... человека», поскольку она «играет активную роль в укреплении ... строя, основанного на порабощении и эксплуатации человека человеком, ... всегда играла реакционную роль, ... является орудием империалистической буржуазии в борьбе против лагеря демократии и социализма, ... выступает непримиримым врагом прогресса и науки» [14].

С другой стороны, и точка зрения верующих, их самописание и самовыражение тоже не может рассматриваться как единственный способ истолкования религиозности и религии как таковых, ибо здесь мы сталкиваемся с проявлением «религиоцентризма» или «конфессиоцентризма», с утверждением только «своей» позиции в качестве единственно правильной и собственно «спасающей». Такие подходы в социальной истории нередко оборачивались обострением межконфессиональной и внутриконфессиональной борьбы, религиозными войнами и инквизицией, готовностью привести к истине силой и уничтожить «иное» как таковое, противореча всему современному международному праву, гарантирующему каждому человеку свободу вероисповедания.

Очевидно, что современный фундаментализм, культивирующий свой идеал религиозности, не может игнорировать существующий общественный климат, тогда как и современная наука не может односторонне рассматривать фундаментализм только как врага современной культуры, не раскрывая его собственно социально-философские корни, его критическое отношение к некоторым особенностям современной жизни, не замечая те конструктивные действия, которые предпринимаются фундаменталистами для исправления этих недостатков, делающих фундаменталистов вольными или невольными партнерами либеральной части общества.

Собственно протестантский фундаментализм возникает как межконфессиональное движение, стремящееся возродить подлинные идеалы христианской религиозности, противостоящие тем ее эмпирическим формам, которые критиковали, цитированные ранее П. А. Флоренский, И. А. Ильин, С. Н. Булгаков и другие. Само понятие «фундаментальный» имеет очевидный позитивный контекст и подчеркивает свою направленность на выявление и следование предельно важным, значимым, прочным, крепким,

глубоким, а потому и элементарным, объективным основаниям [15]. В любой религии, любой конфессии и любом направлении, включая и собственно «либеральные», говорят об идеале религиозности, неразрывно связанном с подлинным отношением к основаниям, истокам веры.

Так, собственно «фундаменталистскую» религиозность отличает особое отношение к Библии, характеризующееся убеждением, что там изначально изложены все необходимые человечеству истины, причем ее понимать необходимо только буквально, и жить нужно только руководствуясь ее нормами. Либеральное направление предпочитает использовать сложный филологический анализ и нормы общенаучных фундаментальных знаний для понимания библейских текстов, при этом само «понимание» неизбежно является только их «интерпретацией», более или менее адекватной и требующей дальнейшего (возможно, бесконечного) критического исследования, полагая религиозность только сферой личной моральной ответственности человека, которая регламентируется им самим. Христианство при таком подходе слишком тесно увязывается со знанием древних языков. Здесь очевидно столкновение и противоречие между, с одной стороны, стремлением к простоте непосредственной христианской жизни «по любви», и, с другой, – объективной сложностью погружения в контексты преданий двухтысячелетней давности, между неизбежностью некоторой нормативности фундаментальных ценностей и неизбежной сложностью реальной жизни, где все нормы так или иначе релятивизируются и субъективируются. Данное противоречие – только небольшой аспект сложнейшей и многоплановой проблемы бытия религии и религиозности в современном мире.

На сегодняшний день в литературе существует большое количество определений фундаментализма, ни одно из которых не признано отражающим суть этого явления полностью. Одни авторы полагают, что это понятие имеет широкое значение, и, соответственно, этот термин может применяться к «тем религиозным направлениям, которые провозглашают неизменность догматики, требуют буквального принятия содержащихся в «священных» книгах пророчеств и чудес, отвергая при этом всякие попытки их аллегорического истолкования, предпочитая слепую веру доводам разума, настаивая на строгом и неукоснительном исполнении всех традиционных предписаний религии» [16]. Согласно другим исследователям, фундаментализм это, прежде всего, именно направление в протестантизме,

«выступающее против любых форм либерализма, допускающих критическое отношение к каноническим текстам и их модернистское толкование» [17]. Данные подходы можно полагать проявлением противоречия между двумя уровнями научно-философского анализа – эмпирическим и теоретическим, поскольку для одних исторически и эмпирически термин «фундаментализм» выступил как обозначение конкретного явления в американском протестантизме конца XIX – начале XX в., тогда как другие стремятся выявить сходство между собственно американским феноменом и различными явлениями современной религиозной жизни, наблюдающимися в различных конфессиях (исламе, православии, буддизме) и даже в неконфессиональных объединениях, когда, к примеру, в период «перестройки» стали писать о необходимости для советских философов «возвращения к истокам», об ошибках «исходного проекта», т.е. о марксистском фундаментализме в негативном и позитивном смысле [18].

Внутренние аспекты явления стремится показать цитированный выше Л.И. Василенко, который, опираясь на узкое понятие фундаментализма, подчеркивает, что фундаментализм выступает как «основной оппонент... морального релятивизма, половой распущенности, политической беспринципности,... защитник изначальных американских ценностей, нравственно строгого христианства, семейных традиций и простой библейской веры» [19]. Сходным образом определяет фундаментализм и П.С.Гуревич, для которого это «религиозно-культурная ориентация, добивающаяся возвращения к истокам, к фундаментальным основоположениям того или иного религиозного течения,... установка на возрождение глубинной традиции в культуре» [20]. Позитивное содержание фундаментализма отмечают и авторы, трактующие его как «идеологию религиозных и религиозно-политических движений и течений, которые активно выступают за возвращение к истокам или богословской основе вероучения, за возвращение вере ее изначальной чистоты» [21].

Таким образом, фундаментализм связывается с такими терминами как «направление», «установка», «ориентация» или «идеология». Термины «установка» и «ориентация» имеют как индивидуальное, так и социальное содержание, тогда как термины «направление» и «идеология» относятся только к общественным явлениям, поскольку идеологией называется «некоторая совокупность идеалов, ценностей, целей и взглядов, посредством которых определенная общность людей выражает свое отношение к суще-

ствующей социальной реальности» [22]. В фундаментализме очевидна устремленность к идеалу, к определенному состоянию индивидуальной религиозности конкретного человека, которое ассоциируется с «подлинной чистотой веры» как таковой, выступая при этом, соответственно, как определенный коллективный нормативный образец имеющихся убеждений и форм личной жизни.

Как и любое другое сложное явление, фундаментализм вызывает неоднозначное к себе отношение и понимание. Отсюда такая противоречивость в описании этого понятия в научной литературе: его рассматривают и как крайне реакционное явление религиозной жизни, которое отвергает доводы разума и опирается на слепую веру, и одновременно как религиозное течение, выступающее за чистоту веры и нравственных принципов во всех сферах человеческого общежития, и как религиозно-политическую идеологию, выражающую интересы определенных движений и групп.

В научной литературе и в средствах массовой информации существует огромное количество стереотипов в отношении этого понятия и явления. Зачастую его отождествляют с традиционализмом, сектантством, экстремизмом, национализмом. Такое отождествление, на наш взгляд, приводит к тому, что это явление упрощается, а это мешает рассмотреть проблему фундаментализма во всей ее многоплановости и сложности. Попробуем проанализировать сходство и различия фундаментализма с теми явлениями жизни общества, с которыми его обычно сопоставляют.

В этой связи необходимо обратиться к тому, что с либеральной точки зрения фундаментализм воспринимают и определяют как прорыв на поверхность мощных традиционных сил, подавляющихся современными режимами, модернизмом, современными культурными программами [23]. Но подобная трактовка неверна по отношению ко всем фундаменталистским движениям. Фундаментализм следует отличать от такого явления как «традиционализм», поскольку он принимает достижения современной науки, техники, производства, соединяя их с фундаментальными ценностями традиционной культуры, активно использует все современные технические достижения для трансляции своих идей. Это можно проследить на примере фундаменталистских движений в США, которые очень активно используют современные средства массовой информации (радио и телевидение) для распространения своих идей, а в Интернете существует множество сайтов, посвященных основам веры и разоблачению недостатков со-

временности. В исламе даже крайний охранительный фундаментализм не выступает против использования достижений науки и техники [24], хотя, например, ваххабиты не приемлют телефон и телевидение как «путь к многобожию» [25].

Фундаменталистские движения и группы резко отличны и от собственно «консерватизма» по способам и формам трансформации и отбора элементов традиции. Они принципиально отрицают вероятностный характер научных «интерпретаций» Библии, что, однако, само по себе говорит о вполне новаторском способе их собственной интерпретации, подающей те или иные заповеди, повеления и отношения не как «традиции», но как простые и незапятнанные истины в «чистом виде». Так что традиционалистский фундаментализм отнюдь не следует смешивать просто с поддержанием какой-то существовавшей традиции. Наоборот, фундаментализм не стоит на месте, развиваясь в согласии со временем.

Фундаментализм в целом амбивалентен. С одной стороны, он позволяет апеллировать к традиции, которая служит основанием для избавления от «прогрессистских иллюзий», тогда как, с другой – предлагает не столько «разматывание назад исторических витков» [26], сколько достижение нового социального идеала. Если собственно «традиционализм» настаивает на верности традиции как таковой, то фундаментализм трансформирует эту традицию в духе новых социальных ориентиров. Таким образом, в соотношении с традиционализмом мы можем определить фундаментализм как повторное утверждение в обновленном обществе традиционных моделей понимания и поведения. В отличие от консерватизма или традиционализма, предполагающих, что все может и должно оставаться более или менее неизменным, фундаментализм признает перемены и пытается установить контакт с изменившимся обществом в новых условиях. При этом, конечно, очевидно, что «традиция» в фундаментализме играет очень важную роль. Фундаментализм, как уже отмечалось, часто определяется как идеологическое построение. Его особенностью является то, что такая конструкция и позиция сознательно противостоят идеологиям инноваций, прогресса и развития. Действительно, общее определение идеологии говорит, что это «система взглядов, идей, убеждений, ценностей и установок, выражающих интересы различных социальных групп, классов, обществ, в которых осознаются и оцениваются отношения людей к действительности и друг к другу, социальные проблемы и конфликты; а также содержатся цели

(программы) социальной деятельности, направленной на закрепление или изменение существующих общественных отношений» [27].

Любая религия несет в себе элементы идеологии, однако она не сводится к ним. Характерная особенность религиозных идеологий – выдвижение на первый план трансцендентных ценностей, противопоставление потустороннего мира действительному, социально-эмпирическому. Отсюда – те или иные формы осуждения реальной жизни, религиозного протеста против сложившейся действительности, нетерпимость ко всякому инакомыслию. Часто критерием религиозности выступает приверженность к определенной церковной доктрине, а доктрина позиционируется в качестве универсальной, в результате чего оправдывается и создается «целая система идейного принуждения» [28], всякие же отклонения от стандарта подвергается устранению. Айзенштадт отмечает, что центральным элементом религий было возникновение и институционализация новых фундаментальных онтологических представлений «о том самом непреодолимом расколе между трансцендентным и земным порядком» [29]. Эти представления сначала зарождались в небольших группах интеллектуалов, относительно автономных от существующих социальных институтов, прежде всего среди носителей различных образов культурного и социального порядка, являясь проявлением их личной религиозности. Но, в конце концов, они превратились в «доминирующие» исходные послышки соответствующих цивилизаций, институционализировались, или, иными словами, «стали преобладающими ориентациями и правящих элит, и многих субэлит, полностью реализовались в соответствующих центральных или вторичных институтах» [30].

Во всех этих цивилизациях развитие и институционализация представлений о фундаментальном конфликте между двумя миропорядками порождали стремление изменить земную человеческую личность и земной социально-политический и экономический порядок в соответствии с трансцендентными представлениями, с принципами высшего онтологического и этического порядков, с идеалами подлинной религиозности. Наличный, мирской порядок вещей стал восприниматься как незавершенный, неполноценный, а нередко как порочный, нечистый, и следовательно, требующий переделки в соответствии с высшими этическими и метафизическими заповедями, с тем, чтобы преодолеть разрыв между порядком трансцендентальным и земным – достичь «спасения». Этому христианскому по-

нению можно найти аналогии почти во всех мировых религиях. Во всех этих религиях сформировалось стремление к обязательной практической коллективной реализации существующих в них представлений о трансцендентном.

Политический строй как центральный элемент земного миропорядка воспринимался как низший по отношению к трансцендентному, и соответственно, он подлежал переделке по нормам трансцендентного мира, тем самым достигалось утверждение образа подлинной религиозности в населении целых стран и континентов, т.е. реализовывался образ трансцендентного мира [31]. Социальные и цивилизационные преобразования сообщали внутреннюю напряженность и конфликтность самим основам цивилизаций, поскольку подобная институциализация никогда не протекала мирно, характеризуясь непрерывной борьбой и конкуренцией между множеством групп и их представлениями. Эта открывающаяся альтернативность представлений, в свою очередь, открывала в подобных обществах широкий спектр определений фундаментального конфликта и возможных форм его преодоления, альтернативных путей к спасению, а также альтернативных социальных, культурных и морально-этических установлений.

В том, что касается их содержания и ориентаций, – эти альтернативные представления обычно развивались по нескольким направлениям [32]. Одним из таких направлений было «очищение» доминирующих концепций, реконструкция этих концепций «в чистом виде», какой они приняли бы, если бы не были осквернены конкретным воплощением в тех или иных социальных институтах.

В таких представлениях не мало «милленаристских» (то есть представлений о последних временах) и «ривайвелистских» элементов, эти элементы соединяются с поиском другого, «лучшего» порядка, который отличен от порядка существующего, стремятся построить новый мир, который соответствует заповедям высшего порядка. В этом контексте могут быть рассмотрены фундаменталистские движения.

В фундаментализме, помимо собственно религиозно-идеологических элементов, присутствуют и элементы политической идеологии. Фундаменталисты полагают, что их идеал религиозности является не только формой исключительно личного приближения к чистой и спасающей вере, но выступает и образом идеального общественного порядка, который необходимо утвердить в государстве. Политизация религии фундаменталистами на-

правлена против светского национального государства, и в этом проявляется мировоззренческий конфликт, предметом которого являются представления о земном устройстве и порядке, который должен строиться по образцу небесного. Однако, как будет показано дальше, фундаменталистские течения не всегда настроены против светского государства, они могут просто настаивать на том, что принципы такого государства должны быть основаны на непреходящих нравственных ценностях, каковыми могут быть только религиозные (как в случае с протестантским фундаментализмом в США).

Фундаменталистские движения также иногда определяются как «сектантские» или «еретические» [33], поскольку они могут вступать в конфликт со сложившейся церковной ортодоксией, которая, по их оценке, слишком секуляризирована. В сектах, действительно, часто делается акцент на «обращение» и «духовное возрождение» каждого члена объединения [34].

Как и секты, фундаменталистские движения усиленно акцентируют жесткие символические границы, подчеркивая разграничение между «чистотой» и «скверной» – первая царит внутри фундаменталистской общины, тогда как во второй погряз остальной мир. То есть фундаменталисты претендуют на исключительное положение и роль в очищении веры от всех исторических, политических, культурных наслоений. По поводу тенденции к изоляционизму некоторые авторы отмечают, что, например, в среде фундаменталистов-христиан в США существуют группы, которые полностью изолируют себя от внешнего «грязного» мира, живут натуральным хозяйством, не пользуются электричеством и другими благами цивилизации, избегают общения вне своей общины. Вместе с тем, исследователи отмечают, что среди фундаменталистских, в том числе и христианских направлений, существуют и противоположные тенденции, когда они активно взаимодействуют с миром, идут в политику, пытаясь таким образом «обратить мир к чистой вере» [35].

У фундаменталистов, как правило, есть харизматический авторитарный лидер и жесткий набор предписаний как себя вести в соответствии с нормами представления религиозности в наиболее чистой, незапятнанной форме [36]. Такие деятели часто пытаются соединить подобные представления с более широкими движениями протеста. Во многих случаях лидеры фундаменталистских движений были интеллектуалами с сильной негатив-

вистской ориентацией. Негативизм их был направлен прежде всего против господствующих способов интерпретации традиции и разделения самого единого общества на светскую и религиозную субкультуры.

Для фундаментализма также характерна идея возрождения в вере. Так называемый «ривайвелизм», когда каждый верующий, который ощущает принадлежность к той или иной фундаменталистской церкви (речь идет прежде всего о христианском и именно о протестантском фундаментализме), испытал акт перерождения в вере. Это, в свою очередь, также способствует ощущению особенности и избранности. Сходные явления встречаются в исламе, иудаизме, буддизме и индуизме.

Сегодня понятие фундаментализма напрямую связывается с такими явлениями современной жизни, как экстремизм и терроризм [37]. На наш взгляд, это, с одной стороны, сужает проблему, с другой – упрощает, направляет решение по ложному руслу, создает иллюзию ее быстрого решения. Экстремизм – это преступления особого рода, они, как правило, лишены личного корыстного интереса и сочетаются с высокой степенью жертвенности во имя идеи [38]. Способность жертвовать во имя идеи характеризует понимание высших форм религиозности во всех религиях, особенно в периоды борьбы с иными ценностно-нормативными и правовыми системами. При этом, религиозный экстремизм может быть не связанным с собственно фундаменталистскими идеями, и наоборот, фундаменталистская религиозность может выражать себя не экстремистки. Так, даже в исламском фундаментализме, который принято сегодня непосредственно ассоциировать с терроризмом и экстремизмом, есть не только радикалы, но и вполне умеренные группы. Последние пропагандируют идеи очищения ислама и организации жизни мусульманской общины по раннеисламскому образцу как очистительной, нравственной революции в душе каждого мусульманина, как его духовной подготовки к грядущему царству ислама. Радикалы и экстремисты добиваются не только господства шариата в планетарном масштабе, но хотят, чтобы эти изменения и улучшения произошли сейчас и немедленно. За это они готовы бороться не только пропагандистскими методами, но и насильственными средствами [39]. Дело ислама требует создания элитного передового отряда – союза верующих, способного показать подлинную сущность учения и сокрушить современных ложных «идолов» [40]. Радикальным фундаменталистам в про-

тестантизме больше свойственен уход от мира, чем насильственное его преобразование.

Другая тенденция в современной научной литературе о фундаментализме – устойчивое связывание его с национализмом. Очень часто можно встретить, например, в сегодняшней прессе выражения, подобные этому: «В современном мире существуют две наболевшие, обостряющиеся и неразрешимые на данный момент проблемы – национализм и религиозный фундаментализм» [41]. Эти два явления подчас рассматриваются как неотъемлемые проявления друг друга.

Религия всегда стремится придать смысл цели и месту человеческого существования в мире, личная религиозность оказывается взаимосвязанной со всеми уровнями человеческих отношений – от наименьшего, какой, например, является семья, до высшего, в масштабе мироздания в целом. Эти уровни определяют идентичность людей не только в качестве уникальных личностей, но и в качестве участников общих социальных процессов. Семья, община, этническая группа, нация, вплоть до международного сообщества – все они составляют структурные элементы многоликой идентичности любого человека. Все чаще высказывается сегодня точка зрения, что одна из важнейших причин нынешней дезориентации и разобщенности людей – разрушение традиционного общества и тех структурных элементов, из которых веками формировалась идентичность личности, прежде всего семьи, общины и нации [42]. Современный человек оказывается потерянным во всем многообразии связей и отношений современного мира. Попытки обрести себя, найти фундамент своему существованию могут получать разное выражение, среди которых национальная идентификация, тесно связанная с патриотизмом, имеет особенно важное значение [43].

Социологи отмечают, что религия приобретает гораздо большее значение в эпохи нестабильности – именно как механизм защиты определенной идентичности, когда последняя подвергается угрозе или размыванию. Как указывает Р. Жирар, в условиях подобной угрозы и незащищенности у общественных групп вырабатывается потребность идентифицировать объект обвинений – иначе говоря, найти «козла отпущения»; религия этому способствует, используя присущие ей особые методы. Более того, в ситуации непосредственного конфликта противника обычно «демонизируют», чтобы укрепиться в собственной легитимности и притязаниях. Иногда по-

добные потребности обращаются в навязчивое желание представить «козла отпущения» – воображаемую или даже реальную угрозу как само воплощение зла» [44]. В этом смысле религия начинает «служить в качестве механизма формирования ощущения комфортности и безопасности перед лицом реальной или воображаемой угрозы по отношению к собственной идентичности [45]. Очень часто в подобных случаях религия становится инструментом ксенофобии и фанатизма [46] и тем самым изменяет своему основному предназначению, отчуждая себя от более широких уровней универсальной человеческой идентичности.

Изоляционизм, крайний национализм и фундаментализм – все это проявления подобного отчуждения, которые часто выступают одновременно. Здесь, однако, многое зависит от специфики того или иного фундаменталистского течения. В исламе, к примеру, основной акцент делается на религиозной принадлежности, и поэтому многие фундаменталистские движения в исламе негативно относятся к проявлениям национализма [47]. Однако в некоторых религиозных традициях отношения между религиозным и национальным нерасторжимы.

Такая ситуация сложилась в иудаизме: это одновременно вероисповедание и религиозный уклад жизни, рожденные из исторического и религиозного опыта данного народа и актуализирующиеся через его память. В итоге иудаистский фундаментализм неразрывно связан с националистическими идеями, недаром говорят о существовании такого явления как религиозный сионизм [48]. Помимо защиты веры иудеи-фундаменталисты выступают за запрет смешанных браков, запрет посмертного вскрытия трупов, запрет археологических раскопок, запрет на продажу свиного мяса. Государство здесь становится объектом поклонения «как творение Бога», особое значение придается и идее исключительности еврейского народа благодаря его завету с Богом [49].

Для православного фундаментализма характерны националистические идеи, особенно ярко прослеживающиеся в идее богоизбранности русского народа [50] и крайне нетерпимом отношении к евреям [51].

Таким образом, нельзя фундаментализм рассматривать только как религиозно окрашенное проявление какого-то одного из вышеперечисленных феноменов; религиозный фундаментализм – это явление, в той или иной степени пересекающееся с этими явлениями, иногда включающее в себя их как компоненты, а иногда прямо им противостоящее.

Сегодня данное понятие используют при описании теоретической и практической активности множества политико-религиозных и идеологических движений и организаций – исламских, иудаистских, протестантских, католических, православных, индуистских или буддистских, действующих в Юго-Восточной и Центральной Азии, в Северной Африке и на Ближнем Востоке, в Европе и США.

Явления в религиозной жизни того или иного общества, которые чаще всего обобщают под понятием «фундаментализм», нередко именуют «религиозным возрождением», «пуританством», «ренессансом», «интегризмом», «ривайвелизмом», «возрожденчеством» и т.д. [52]. Каждое из этих понятий указывает на один из аспектов понимания религиозности в этом многостороннем социальном явлении. Например, собственно «оригинальный» (протестантский) «фундаментализм» видел в Библии воплощение изначально чистого понимания действительности и руководство в «посюсторонней» деятельности, т.е. термин фиксирует возврат к корням, к «фундаменту» бытия человека в мире. Термин «интегризм» (от франц. *intégrité* – целостность, полнота и одновременно чистота, честность) относится к феномену католического противостояния современному миру, идеям Просвещения, акцентирует аспект сплоченности и преемственности сообщества на базе высших и подлинных религиозно-моральных ценностей [53], тогда как термин «ривайвелизм» (от англ. *revive* – возрождать, пробуждать) – возможность экстатического «индивидуального религиозно-мистического опыта», позволяющего противостоять нравственным порокам мира [54]. Позже эти понятия стали прилагаться западными исследователями к исламу, но, по мнению некоторых исследователей, секуляризованные языки Запада и культурно-исторические параллели не могут обеспечить надлежащее понимание реалий незападного мира [55].

По поводу возможности употребления термина «фундаментализм» в расширительном значении существует несколько точек зрения. Ученые задаются вопросом о том, что возможно ли понятие, которое зародилось для обозначения явления западной религиозной жизни, без всяких оговорок применять к религиозным явлениям восточных культур [56]. Кроме того, споры возникают и в случае применения понятия «фундаментализм» к таким религиям как буддизм, индуизм или синтоизм, в которых очень трудно говорить о «возвращении к истокам» в связи с их особенностями в вероучении и организационной структуре. Собственно протестантские фунда-

менталисты описывают себя как членов группы, с гордостью и неким вызовом называемую «фундаменталистской», тогда как фундаментализм в исламе, иудаизме, буддизме квалифицируется как таковой, как правило, внешними наблюдателями. В каждом конкретном случае исследователи ссылаются на ряд общих отличительных особенностей некоторых мусульманских и иудейских групп, для описания которых наилучшим образом подходит именно термин «фундаментализм». Вместе с тем нужно быть очень осторожным в присвоении определения «фундаменталистский» тем или иным религиозным организациям, в связи с тем, что термин «фундаментализм» уже нагружен негативными ассоциациями и стереотипными оценками, часто выступая синонимом понятий «нетерпимость», «экстремизм» и «терроризм».

М. Лоуренс отмечает парадоксальность того, что при всей очевидности, невозможно с полной уверенностью утверждать существование фундаментализма в исламе и иудаизме: «Те из нас, кто ответят: «Конечно, они существуют», могут сослаться на исторические факты и современное употребление названия. В конечном итоге движение фундаментализма возникло не в столь отдаленном прошлом в протестантском христианстве. И в конце XX столетия в США существуют группы, утверждающие, что они являются хранителями веры, поскольку они и только они почитают основы христианского писания и религиозной практики» [57]. Можно тем самым утверждать, что исторические данные и опытные наблюдения доказывают существование христианских фундаменталистов, тогда как других групп фундаменталистов не существует, поскольку ни одно религиозное направление в рамках иудаизма и ислама не заявляло о своем фундаментализме и на данный момент большинство современных иудеев и мусульман (в особенности тех, по отношению к кому данный термин широко применяется) говорят о несоответствии термина «фундаментализм», как для себя, так и для братьев по вере. С этой позиции, принимающей самоидентификацию как главный критерий, необходимо воздерживаться от употребления данного термина по отношению к различным группам в исламе и иудаизме.

Очевидно, однако, что при социально-философской оценке различных общественных явлений исследователь опирается не только на самоидентификацию той или иной социальной группы как собственно «фундаменталистов» (ибо тогда только эта группа и есть фундаменталисты) или

как людей, стремящихся восходить к глубинным основаниям своей религиозности, к фундаменту вероисповедального «кредо» (ибо тогда вообще все люди, имеющие твердые убеждения, должны быть названы «фундаменталистами»), но и на те или иные общие признаки, позволяющие подводить или не подводить те или иные группы под определенную категорию. В следующей главе будут рассмотрены эти общие признаки и характеристики.

Контрольные вопросы и задания

1. Назовите особенности проявления фундаменталистской религиозности.
2. Рассмотрите несколько определений фундаментализма. Проанализируйте их и попытайтесь на их основе дать свое определение этому феномену.
3. Является ли религиозный фундаментализм идеологией? Обоснуйте свой ответ.
4. Приведите примеры направлений религиозного фундаментализма, которые выступают с позиции националистических идей.
5. Религиозный фундаментализм, традиционализм, консерватизм. В чем заключается сходство и различие этих понятий?
6. В чем проявляется амбивалентность социальной роли религиозного фундаментализма?

Глава 2. Основные характеристики религиозного фундаментализма, условия его возникновения и типы

После того как были показаны сходство и различия фундаментализма с теми или иными явлениями современной жизни, необходимо отметить те особенности, которые присущи фундаментализму.

Во-первых, самая основная характеристика фундаменталистского типа религиозности заключается в тезисе, что подлинная истина постоянно забывается или попирается, затемняемая «суетным мудрствованием», исходит ли оно от безбожного философствующего человеческого разума или от попыток изменить истину в современных либеральных богословских идеях. Задачей истинно верующего является провозглашение, сохранение

и утверждение ясных, буквальных божественных указаний в современной жизни. Фундаменталист относится к Священному Писанию своей религии как к абсолютной и неизменной истине, стремясь утвердить Писание в качестве «Слова Божьего», отрицая возможность каких-либо ошибок в нем. Все заповеди и законы должны пониматься и исполняться жестко и буквально. Даже в религиях, в которых отсутствует понятие Писания как Откровения Божьего, может проявляться подобное отношение к текстам [58].

Очевидно, что некоторые места в текстах имеют явно символическое значение, в частности, притчи об Иисусе Христе в Евангелиях. Большинство фундаменталистов не будут настаивать на том, что события, описанные в этих притчах, произошли на самом деле. Кроме того, в некоторых местах текста имеются несоответствия. Наиболее последовательные фундаменталисты, например, «фундаменталисты-ученые готовы допустить определенную широту интерпретации в подобных случаях» [59]. Важно, однако, то, что фундаменталист всегда стремится относиться к фактам Писания как к реально имевшим место событиям и ситуациям. То, что говорит Писание, соответствовало и существует в эмпирической реальности. Так, даже если ад и рай не считаются местами, физически расположенными над и под землей, эти два слова относятся к существующим реальностям. Д. Бар указывает, что важность соблюдения первого принципа – безошибочности Писания – часто побуждает фундаменталиста допустить послабление во втором и позволить некоторую степень не буквального толкования [60].

Большая часть, например современной христианской фундаменталистской литературы, посвящена подробным объяснениям того, как события, описываемые в Библии, могли бы быть истолкованы с научной точки зрения. Научные объяснения здесь желательны, ибо представляется, что они способны гарантировать точность и достоверность толкования [61].

Во-вторых, фундаменталисты противопоставляют ослаблению веры в Бога, наблюдаемую в обществе, строгий и последовательный теоцентризм. Не только вся личная жизнь и все индивидуальные помыслы должны быть посвящены Богу, но и государственно-политическая жизнь, социальная действительность должны быть организованы как служение Богу. Религиозный фундаментализм еще называют «политическим богослужением» [62]. По их представлению, ослабление веры происходит через релятивизацию культовой и обрядовой жизни. Не религиозная жизнь должна

приспосабливаться к веяниям времени, напротив, социальное окружение обязано быть приведено в соответствие с основными положениями веры.

В-третьих, согласно фундаменталистским установкам, современная жизнь характеризуется новыми возможностями и новыми соблазнами, от которых трудно защититься человеческой природе. Ослабление традиционной нравственности, расцвет потребительства, распространение свободных сексуальных отношений, «общественное признание» таких явлений, как проституция, гомосексуализм, адюльтер и т. д., не могут оставлять равнодушным верующего, оскорбляя его нравственное сознание. В противостоянии моральному разложению общества, в нравственном протесте фундаментализм черпает свои силы.

И, в-четвертых, вера, Писание, дают возможность отчётливо видеть границы добра и зла, правды и лжи. Вера учит, что компромисса между добром и злом, между Богом и дьяволом существовать не может. Этому компромиссу не должно быть места и в человеческой душе. Добру надо служить и за него следует бороться (причем средствами борьбы могут выступать как слово, так и физическое насилие).

Основной особенностью фундаментализма является убеждение в том, что подлинная религиозность возможна как подлинный образ жизни всего общества. Фундаменталист не может и не должен просто верить и индивидуально переживать духовное единение со Всевышним (хотя этот аспект религиозности для протестантских фундаменталистов тоже важен, что отражено в представлении о «втором рождении»). Он не может также просто посещать богослужения и исполнять все предписанные религиозной традицией обязанности, даже если все эти обязанности наполнены для него священным смыслом. Все то, во что он верит, он должен воплощать в жизнь на уровне семьи, общины, государства и мира в целом.

Фундаменталистский тип религиозности можно интерпретировать в следующих характеристиках:

1. Фундаментализм – это идеология религиозная и политическая. Он признает приоритет собственных социокультурных и ценностно-нормативных систем в противовес иным. Он может существовать на уровне отдельных личностей, религиозных объединений, структур гражданского общества и государственных институтов.

2. Фундаментализм исходит из преданности своему обществу, патриотизм и национализм – одни из ключевых его мировоззренческих уста-

новок. Он способен выполнять важную социокультурную функцию – быть наиболее доступным и приемлемым способом обретения национальной, государственной идентичности. В то же время в современном мире отчетливо прослеживается связь фундаменталистских религиозных установок с крайним национализмом

3. Ключевой характеристикой фундаментализма является его «реакция» на модернизацию. То есть отрицание важнейших «догматов» современного мира и самой современности как цивилизации, хотя совершенно необязательно ее технологических и организационных достижений. При этом некоторые фундаменталистские идеологии демонстрируют такую вполне модернистскую черту, как предрасположенность к развитию не просто тотальных мировоззренческих и организационных характеристик, но именно тоталитарных, охватывающих все и вся идеологий. Конкретно это проявляется в их универсалистском миссионерском энтузиазме, их акценте на тотальное преобразование социального и политического порядка. Сильная модернистская составляющая многих фундаменталистских движений, даже самых крайних, проявляется и в некоторых особенностях их институционализации. Например, когда в Иране восторжествовала исламская революция, она не ликвидировала самых современных социальных институтов, не имеющих никаких корней в исламе, таких как парламент или парламентские выборы [63].

Фундаментализм не пытается реконструировать прежние общественные или экономические отношения. Он осуществляет синтез политики и религии, старого и нового. Фундаменталисты стоят за модернизацию производства и военной сферы, но при сохранении основ культуры и ценностно-нормативной системы. Например, в рамках фундаментализма сочетается требование сохранения традиционной роли женщины в семье и право остальных на активную политическую деятельность.

4. Фундаментализм относится к другим религиям как к ошибочным. Ложным, с точки зрения фундаменталиста, религиям необходимо противостоять, а в случае необходимости – искоренять. Единственным возможным исключением из этого правила являются религии, почитаемые основателем или пророком, а это, по определению, религии, предшествующие «истинной». Так, христианский фундаментализм часто терпит иудаизм, но отвергает ислам; мусульманский фундаментализм терпит иудаизм и христианство, но отрицает вышедший из недр ислама бахаизм.

5. Многие из фундаменталистских движений убеждены в примате политики, хотя в этих случаях речь идет о религиозной политике или о политике, направляемой тотальным религиозным мировоззрением.

Условия возникновения фундаменталистских установок фундаменталистского типа религиозности в той или иной религии можно подразделить на внутренние, которые связаны с тем типом отношений, структурой и организацией, которые сложились в этой религиозной традиции и ее вероучением, и внешние, которые связаны с теми культурными, политическими и экономическими условиями, в которых эта религиозная традиция существует. Начнем с того, что разберем условия внутреннего характера.

Одно из существеннейших оснований условий возникновения фундаменталистских идей в той или иной религии – существование какой-то организованной «церкви», стремящейся монополизировать, по меньшей мере, религиозную сферу, а обычно еще и сферу отношений с государством.

Вторым немаловажным условием выступает доктринальный аспект: структурированность доктрины, то есть наличие когнитивных и символических границ доктрины.

Стоит здесь отметить, что эти два условия существуют прежде всего в монотеистических религиях, таких как христианство, ислам и иудаизм. И именно в рамках христианства указанные организационные и доктринальные аспекты развились наиболее полно. Именно в христианстве сформировались могущественные организации (церкви), представляющие собой в потенции активного и полноправного партнера политических властей. В иудаизме и исламе эти тенденции все же не получили такого развития. Не менее важен и тот факт, что в христианстве и, пусть в меньшей, но также весьма значительной степени, в иудаизме и исламе развились сильные тенденции к оформлению относительно отчетливых когнитивных границ доктрины.

Тенденция уходит своими корнями, во-первых, в преобладающую в монотеистических религиях вообще, и в христианстве с его сильными связями с греческой философией в особенности, сильную ориентацию на тщательную когнитивную проработку отношений между Богом, человеком и миром. Во-вторых, в тот факт, что все монотеистические религии, при всей их потусторонней направленности, видели, хотя и в разной степени, в земном мире место для потустороннего спасения. И, следовательно, правиль-

ная ориентация мирской жизни и деятельности становилась вопросом принципиальной важности и предметом ожесточенных споров между господствующими ортодоксиями и многочисленными ересями, развивавшимися в их рамках.

В случае с индуизмом и буддизмом наблюдается иная картина. В этих религиозных традициях, несмотря на очень сильную трансцендентную и потустороннюю ориентацию, нет строгого структурирования когнитивных доктрин и их отграничения от ритуала, нет идеи о воплощении этих доктрин на земле, в земной жизни.

Фундаменталистские онтологические концепции и особое понимание природы той сферы Сакрального, с которой конкретный фундаментализм соотносит свое представление о первоначальной неискаженной религии, во многом определяют некоторые основные аспекты всякой фундаменталистской идеологии, в том числе и меру ее тотальности – ту меру, в какой она стремится подчинить себе все сферы жизни, а также меру ее жесткости, особенно жесткость границы между внутренним и внешним, между чистым и нечистым.

Таким образом, можно сказать, что фундаменталистский тип религиозности ярче всего проявляется в тех религиях, в которых:

- во-первых, высока значимость перестройки земного мира на основе трансцендентного представления. В таких религиях и политические аспекты фундаментализма приобретают наибольшую силу;
- во-вторых, подобная тенденция сильнее там, где велико значение доктрины, а не индивидуального мистико-интуитивного «очищения», внутреннего переживания веры;
- в-третьих, тенденция к появлению фундаменталистского типа религиозности и соответственно движений сильнее в тех религиях, где ни у одного социального института и ни у одной группы нет монополии на доступ к священному и на его интерпретацию, что существенно расширяет спектр возможных интерпретаций и, главное, позволяет любой группе не просто выступать как оппозиция существующим религиозным властям, но и представлять себя носителями подлинных представлений своей религии.

Однако фундаменталистские тенденции могут зародиться и в тех религиях, где сильны потусторонние ориентации и существует акцент на медитации, но там обычно эти тенденции не так сильны, содержание их представлений выражено и структурировано гораздо слабее, они гораздо

менее жестко организованны. Но появление и развитие подобных тенденций зависит не только от религиозных представлений, но также и от социально-политических условий в том обществе, в котором существует та или иная религиозная традиция, в которой возникают фундаменталистские идеи. Они включают:

- во-первых, экономические структуры соответствующих обществ;
- во-вторых, политические и политико-географические условия, например, размер сообществ, политическая независимость, компактность или дисперсность сообщества;
- в-третьих, специфический исторический опыт этого общества, особенно в том, что касается его отношений с другими обществами.

Обозначив условия возникновения фундаментализма, можно подойти к рассмотрению причин возникновения этого явления.

Но прежде чем мы обратимся непосредственно к этой задаче, надо определить временные рамки возникновения фундаментализма. Одни авторы считают, что фундаментализм – это современное явление, появившееся в конце XIX – начале XX в. Так, например Лоуренс полагает, что у фундаментализма существуют только исторические, но не идеологические предшественники, отмечая, что «появлению фундаментализма предшествовал целый ряд исторических событий, для иудеев предтечей фундаментализма стало маккавейское восстание, для христиан – протестантская реформация, ваххабитское восстание – для мусульман-суннитов и мученическая смерть Хусейна – для мусульман-шиитов» [64], но появление фундаментализма как религиозной идеологии произошло сравнительно недавно. В протестантской Америке фундаментализм появился не ранее конца XIX столетия. В иудаизме стало возможно говорить о фундаментализме только в последние пятьдесят лет. В исламских государствах подобный разговор стал возможным только после обретения независимости, в большинстве случаев после Второй мировой войны.

Другие исследователи полностью не приемлют подобный подход. Например, Муджан Момен пишет о том, что название рассматриваемого феномена действительно восходит к публикации в Северной Америке серии брошюр под названием «Fundamentals» (Основы), вышедших в 1910 – 1915 гг. однако отсчитывать историю фундаментализма с этого времени было бы слишком ограниченной точкой зрения на феномен, который имеет долгую историю в развитии религии. Не менее ограниченным, по его мне-

нию, является точка зрения, что фундаментализм представляет собой реакцию на современность, поскольку такое суждение связывает появление фундаментализма исключительно с современной эпохой. [65]. И действительно раскол между фундаментализмом и либерализмом был явственен в разные эпохи в истории различных религий. В мусульманстве, например, мы можем увидеть элементы фундаментализма в полемике философ-мистиков и ортодоксальных законников в Иране в XVI – XVII вв., в оппозиции таких людей как Ибн Тамийя и Ибн Абдель-Ваххаб суфизму и «религиозной распущенности», равно как и переворотах нынешнего исламского мира [66]. Протестантская Реформация также некоторыми исследователями рассматривается не просто как «предтеча» современного протестантского фундаментализма, а именно как фундаменталистское движение XVI – XVII вв. [67]. В. Н. Уляхин, размышляя о православном фундаментализме, пишет о том, что например, в высказываниях архиепископа Феофана реформаторский фундаментализм виден «невооруженным глазом» [68]. Фундаменталистские идеи с этих позиций можно увидеть как в старообрядчестве, так и в никоновских реформах [69] или в некоторых решениях Поместного Собора 1917 – 1918 гг. [70].

Таким образом, в отношении временных рамок появления фундаментализма мы приходим к следующим выводам, что на протяжении всей истории человечества и истории религий складывались условия благоприятные для появления и проявления фундаменталистского типа религиозности и причины, которые послужили толчком для этого.

Это связано прежде всего с тем, что в большинстве религий между событием (изложением религиозного учения или деянием священной истории) и временем, когда оно было письменно зафиксировано, проходил большой промежуток времени; чем больше был этот промежуток, тем выше становилась вероятность включения в предание инородных культурных, национальных элементов во время устной передачи.

Еще более важным моментом является то, что запись учений, законов и истории религии как бы «замораживает» их в определенных рамках. Эти тексты вписываются в определенное конкретно-историческое мировоззрение – со своей космологией, мифологией, социальными проблемами и интеллектуальными спорами. По мере того как мы удаляемся от этой эпохи, мировоззрение, в рамках которого фиксировались тексты, становится все более чуждым носителям новых форм мировоззрения. Социальные

проблемы того времени все более и более удаляются от нынешних проблем, периодически возникает проблема возврата к истокам вероучения, с одной стороны, и новой интерпретации основополагающих текстов Писания (Библии) и Предания – с другой.

Однако при всем том, что подобные тенденции существовали долгое время, наиболее ярко фундаментализм проявил себя, самоопределился как «фундаментализм» и получил четкое организационное оформление, именно в современную эпоху. В качестве причин этого можно выдвинуть следующие факторы:

- во-первых, в большинстве стран мира до XX в. и в странах Западной Европы до эпохи Просвещения сферы религиозного и светского не были жестко разделены. Религиозные идеи и нравственные ценности пропитывали все сферы жизни общества: семейную жизнь, общественную мораль, народные обычаи, литературу, интеллектуальную жизнь и политику. «Мирское» воспринималось как «воцерковленное», но не «антирелигиозное», оно не бросало вызова религии как таковой. XIX и XX вв. породили такое явление как просвещенные либеральные сообщества, где религия стала превращаться в частное дело граждан;

- во-вторых, сложности современной жизни породили общее ощущение неопределенности и тревоги, вызванное утратой ясного понимания основ бытия человека в мире. Одним из ответов на эти страхи стали обещания большей определенности, предлагаемые фундаментализмом. Он предоставляет людям своего рода убежище от страхов и неопределенностей современности;

- в-третьих, вплоть до начала современной эпохи, религиям не приходилось сталкиваться с конкуренцией со стороны других верований и идеологий. Некоторые находят тесное взаимодействие с другими религиозными направлениями замечательной возможностью для сотрудничества, взаимообогащения и развития, тогда как другие находят их угрожающими, занимают по отношению к ним оборонительную или наступательную позицию, соответственно отходя на фундаменталистские позиции.

Таким образом, именно явления секуляризации и религиозного плюрализма в современном мире выдвинули раскол между либералами и фундаменталистами на передний план религиозной жизни. Кроме того, на усиление фундаменталистских тенденций в современном обществе повлияли такие процессы как модернизация, глобализация и связанная с ними мультикультурность.

Как пишет С. Хангтингтон, в первой половине двадцатого века представители интеллектуальной элиты, как правило, полагали, что экономическая и социальная модернизация приведет к ослаблению роли религии как существенной составляющей человеческого бытия. Это предположение «разделялось как теми, кто его с радостью принимал, так и теми, кто сокрушался по поводу этой тенденции» [71]. По словам Хангтингтона, «атеисты – адепты модернизации приветствовали ту степень, в которой наука, рационализм и прагматизм вытесняли суеверия, мифы, иррационализм и ритуалы, формирующие основу существующих религий» [72]. Возникающее государство должно было, по их мнению, стать толерантным, рациональным, прагматичным, прогрессивным, гуманным и светским. Обеспокоенные консерваторы «предупреждали об ужасных последствиях исчезновения религиозных верований, религиозных институтов и того морального руководства религии, которое она предоставляет для индивидуального и коллективного человеческого поведения. Конечным результатом этого будет анархия, безнравственность, подрыв цивилизованной жизни» [73].

Однако, по словам Хангтингтона, вторая половина двадцатого столетия показала, что эти и надежды, и опасения беспочвенны. Экономическая и социальная модернизация приобрела глобальный размах, и в то же время произошло глобальное возрождение религии. Это возрождение проникло на каждый континент, в каждую цивилизацию и практически в каждую страну [74].

Наиболее очевидной, наиболее яркой и наиболее мощной причиной глобального религиозного возрождения стало то же самое, что считалось причиной ее смерти: процессы социальной, экономической и культурной модернизации, которые происходили по всему миру во второй половине XX в. «Древние источники идентичности и системы авторитетов поколеблены. Люди переезжают из сельской местности в города, отрываются от своих корней, идут на новую работу или не работают. Они взаимодействуют с огромным количеством незнакомцев и подвергаются новым моделям отношений» [75]. В этой ситуации им нужны новые источники идентичности, новые формы стабильного сообщества и новые моральные устои, которые дали бы им чувство смысла и цели. Религии, особенно их фундаментальные течения, отвечают этим требованиям. Во всех религиях возникли фундаменталистские движения, призывающие к решительному очищению религиозных доктрин и институтов, к изменению индивидуаль-

ного, социального и общественного поведения в соответствии с религиозными догматами.

В более широком смысле религиозное возрождение во всем мире – это реакция на «атеизм, моральный релятивизм и потворство человека своим слабостям» [76], а, кроме того – утверждение ценностей порядка, дисциплины, труда, взаимопомощи и людской солидарности. Религиозные группы удовлетворяют социальные потребности, которые, по словам Хангтингтона, государство оставляет без внимания. Сюда входят предоставление медицинских и больничных услуг, сады и школы, забота о престарелых, быстрая помощь после природных и иных катастроф, социальное обеспечение и помощь во время экономических кризисов. Крушение прежних устоев и развал гражданского общества создают вакуум, который как раз, по мнению Хангтингтона, и заполняется религиозными, зачастую фундаменталистскими группами [77].

Фундаменталистские движения обычно возникают в периоды стремительных социальных и культурных изменений, в периоды кризиса общества.

Именно такой кризис мы можем сейчас наблюдать в обществе: индивидуализация, расщепленность общества, господство гедонизма и эгоцентризма – все это «симптомы внутренней эрозии и даже распада общества» [78]. Можно говорить о гибели совсем недавно считавшихся фундаментальными ценностей, о кризисе культуры в целом, такая неустойчивость сознания неизбежно сказывается на всех сферах общественной жизни. По словам Гюнтера Рормозера, у людей «нет более ответа на вопрос о цели общественного развития. Тем самым теряют, по существу, почву под ногами все идеологии» [79]. Все народы обращаются к своему историческому прошлому, к своему религиозному наследию, пытаются в них найти опору для своего дальнейшего существования.

Однако все вышесказанное говорит лишь о том, что роль религии возросла в последнее время, но почему это приобретает фундаменталистский характер? На этот вопрос можно ответить следующим образом: в классических церквях наблюдается кризис. Конец XX столетия отмечен прогрессирующим распадом традиционных верований и отвращением от них существенного числа людей [80]. Они, не находя ответа на современные проблемы в традиционных религиях, либо обращаются к нетрадиционным культам, либо же обращаются к тем направлениям, которые про-

возглашают себя истинными, чистыми, возвращающимися к истокам, говорят о том, что классические церкви давно уже утратили свою связь с истоками веры, до неузнаваемости исказив и преобразив их, то есть, к собственно «фундаменталистским» движениям.

Фундаменталистские движения ярко проявляются в периоды стремительных социальных и культурных изменений, особенно в ситуациях растущей дифференциации, растущего разнообразия образов и стилей жизни. Обычно кристаллизация множества новых разнообразных подходов к жизни ослабляет во многих областях жизни влияние традиции, что способствует возникновению сфер жизни, которые можно назвать «нейтральными по отношению к традиции». Участие в этих изменениях внешних сил, особенно других культур и развитие технологии, само по себе может выставить многие перемены как нечистые. Однако фундаменталистские движения возникают, прежде всего, тогда, когда в этих переменах какие-либо группы начинают усматривать угрозу основам своих цивилизаций. Главный источник беспокойств этих групп в том значении, которое начинают приписывать внерелигиозным критериям, прежде всего «разуму», «рассудку» и т.п. Конфликт между разумом и некоторыми главными религиозными положениями или заповедями – в монотеистических религиях это прежде всего конфликт между разумом и Откровением – составлял важный элемент внутреннего конфликта в большинстве религий. И главная угроза видится в том, что религиозные иерархи ортодоксальной религии приспособляются к подобным изменениям. Фундаменталистские течения возникают в тех группах, которые чувствуют, что религиозные основы их общества находятся под угрозой, чаще всего со стороны рациональных компонентов.

Итак, движения за религиозное возрождение являются антисветскими, антиуниверсальными и, если говорить об исламском, буддистском, индуистском и т.д. фундаментализме, он, как правило, еще и антизападный. Исламские, буддистские и индуистские фундаменталистские движения также направлены против релятивизма, эгоизма и потребительства, которые ассоциируются с тем, что Брюс Лоуренс назвал термином «модернизм» («modernism»), отличая его от современности («modernity») [81]. В общем и целом они не отвергают урбанизацию, индустриализацию, развитие, капитализм, науку и технологию, а также все, что эти вещи означают для организации общества, т.е. признают «неотвратимость развития науки

и технологии. А также тех изменений в стиле жизни, которые они несут за собой» [82]. В этом смысле они не являются антисовременными. Они принимают модернизацию, но они не приемлют идею о своей вестернизации.

Исламские фундаменталистские движения наиболее сильны в самых развитых и, на первый взгляд, самых светских мусульманских странах, таких как Алжир, Иран, Египет, Ливан, Тунис [83]. Религиозные движения фундаменталистского толка профессионально используют современные средства массовой информации и организационные технологии. Эти фундаменталистские движения для себя, своей религии, культуры, традиционных устоев общества прежде всего видят угрозу со стороны западной цивилизации.

После распада мировой социалистической системы основную функцию сопротивления западному влиянию на Востоке стали выполнять фундаменталистские движения и незападные религии, взявшие на себя отстаивание самобытности иных моделей жизнедеятельности. Фундаментализм некоторыми исследователями этого явления в исламе, буддизме и индуизме сегодня рассматривается как альтернатива утратившим свою привлекательность и влияние коммунистической идеологии и социалистической практики. Самуэль Хантингтон пишет: «Вездесущность и важность религии особенно четко проявились в бывших коммунистических странах, заполняя вакуум, образовавшийся после коллапса идеологии» [84].

Практика западной цивилизации противоречит многим базисным ценностно-ориентирующим установкам этих сообществ. Гедонистическая направленность западной масс-культуры, обслуживающей прежде всего потребительские интересы, мешает консолидации незападных обществ. Возвышение экономики, ставшей самодостаточной ценностью, над личностью, является лишь новой формой закабаления человека, превращения его в придаток индустриального механизма, в средство технического прогресса. Принудительное введение демократии американского образца, не учитывающей цивилизационных особенностей регионов, делает их политико-государственную систему неустойчивой, так как «выбирать им приходится не между близкими по базовым принципам партиями (как в США), а между политическими организациями, принципиально различающимися по целям и стратегии их достижения» [85]. «Принудительная прививка западных образцов не улучшает не-западный мир, а антагонистичность принципиально разных моделей жизнедеятельности при совмещении приводит к

кризису ценностно-нормативных систем незападных цивилизаций, становясь причиной хаоса» [86]. Потребность преодоления хаоса, разрушительных тенденций – причина появления и усиления в странах третьего мира различных видов протестных движений, в том числе и фундаментализма.

Таким образом, из всего многообразия рассмотренных условий и причин возникновения фундаментализма мы выделяем следующие.

В развивающихся странах основными причинами появления или обострения такого явления как фундаментализм являются духовная неопределенность, вызванная крушением прежнего глобального идеологического противостояния «свободы\капитализма\неравенства тоталитаризма\социализма\равенства» и воцарением очевидно небесспорных идеалов «общества потребления»; неспособность на достойных условиях войти в «свободный» мир без погружения в глубокий культурно-политический кризис и крушение прежних цивилизационных устоев. На этой переломной точке обострилась потребность в поиске иных критериев, в смене идейно-ценностных установок как элит, так и масс.

В странах экономического процветания фундаментализм стал призывом к преодолению разобщенности, индивидуализма, к одухотворению жизни в «слишком рациональном» мире, возвращению к ценностям традиционной семьи, любви к родине и Богу.

Оснований для классификации фундаменталистских движений в научной литературе выделяется несколько. Рассмотрим некоторые из них.

Чаще всего фундаменталистские течения делят на два типа:

- 1) основанные на авраамических религиях Книги;
- 2) националистически ориентированные «производные» индуизма и буддизма, в которых отсутствуют «откровенные» священные тексты канонов [87].

Здесь существенную роль играют различия, существующее между, с одной стороны, монотеистическими религиями, содержащими представление о трансцендентном Боге, внеположенном миру и потенциально управляющим этим миром и, с другой стороны, системами, подобными индуизму и буддизму, где трансцендентная космическая система трактуется во внеличных, почти метафизических понятиях и пребывает в непреодолимом и вечном противоречии с земным.

На эти различия влияет существующая в этих религиях концепция спасения, природа представлений о трансцендентном. Здесь, по Веберу,

основное разграничение пролегает между чисто посюсторонними, чисто потусторонними и смешанными концепциями спасения [88]. Видимо, не случайно, что чисто или почти чисто «мирские» концепции фундаменталистского конфликта обычно сочетаются с почти полностью посюсторонними концепциями спасения, а метафизические недеистские концепции этого конфликта, подобные индуистским и буддистским, тяготеют к потусторонним концепциям спасения. Напротив, мировые монотеистические религии всегда подчеркивали сочетание посюсторонних и потусторонних концепций спасения.

Фундаментализм, как отмечают исследователи, больше характерен для религий Откровения, потому что именно Откровение служит точкой отсчета для любых сдвигов в религиозном сознании [89]. Это означает, что всегда существует возможность возврата к Откровению или к неискаженной ортодоксии как источнику веры или как основе вероучения.

З.И. Левин полагает, что фундаменталистов можно разделить и по другому признаку – в зависимости от характера их понимания «возврата к истокам» – на «пуритан» (блюстителей чистоты Слова Божьего, которые придерживаются буквы Священного текста и не пытаются его переосмыслить) и «реформаторов» (хранителей Духа Откровения, которые стремятся пересмотреть религиозную доктрину в соответствии с требованиями меняющегося мира) [90]. То есть фундаментализм может принимать как охранительную, буквалистскую, так и модернизаторскую, интерпретативную формы. Кроме того, в политическом плане важно учитывать, что фундаменталисты могут противостоять «секуляризации» как словом, так и делом, допуская применение силы для уничтожения всех институтов и властных структур, к примеру, мешающих мусульманину исполнять свои обязанности пред Богом [91]. В этом плане можно разделить фундаментализм на легитимный (признающий определенную законность светских установлений) и экстремистский (стремящийся насильственным путем изменить светские формы государственности).

Еще одним теологическим основанием для типологизации фундаменталистских течений уже внутри монотеистических религий выступает следующее: что рассматривается фундаментом религиозной системы – концепция спасения души или вероучение, Тора или Талмуд, Ветхий и Новый Завет или Священное Писание и Предание, только Коран или Коран и Сунна или Священные тексты и Шариат [92].

Одни фундаменталисты борются за возврат к истокам веры – Священным текстам, другие – за возвращение к богословским основоположениям веры, вероучению как ортодоксии (под ортодоксией следует понимать санкционированное высшими богословскими авторитетами толкование Священных текстов) [93], а не к истокам вообще. Первый вид фундаментализма называют радикальным, второй – традиционалистским.

Первую группу фундаменталистов отличает радикальное отношение к религиозному учению. Сложившиеся религиозные традиции рассматриваются ими как основное препятствие для возвращения к первоначальной «чистоте» религии. Они полагают, что способны воссоздать эту чистую религию на основе Священных текстов, и хотели бы, чтобы все традиционные структуры были разрушены в пользу Писания.

Для второй группы характерен традиционализм. Она рассматривает традицию (Предание) как элемент религии не менее авторитетный, чем само Писание. В христианстве (по крайней мере, в православии и католицизме) Библия выступала в качестве основы церковной структуры и обрядности в весьма малой степени. В исламе понятие «Сунны» (деяний и речей Мухаммеда как совершенного примера для подражания) и учение о правильности всего, чего придерживается мусульманский мир, – мощная сила, способствующая сохранению традиционных взглядов. Если та или иная религиозная структура или доктрина вступает в противоречие с обществом, то меняться должно общество, чтобы приспособиться к тому, что воспринимается как божественная реальность. Традиционалисты стремятся к созданию доктринального корпуса догматических формулировок, а также к выработке установлений священного права. Доктрины и догмы должны, подобно Писанию, пониматься, а священный закон исполняться буквально.

Тип фундаменталистской установки часто зависит от религиозной принадлежности. Так, если конфессия в целом подчеркивает важность традиции, то и фундаменталистская установка внутри этой религии будет, скорее всего, традиционалистской. Например, в православии традиционализм выражается в выступлениях против церковной реформы перевода богослужения на русский язык, против перехода на новоюлианский календарь и т. п. Здесь выступают с позиции бескомпромиссного антиэкумениз-

ма (особенно антикатолического и антисектантского), который блокирует все формы религиозного диалога [94].

В мусульманском мире существуют оба эти направления. Так, например, Мухаммед ибн Абд аль-Ваххаб требовал от верующих придерживаться Корана и Сунны, потому что текст их ясен и всеобъемлющ. Он писал, что истина – у Аллаха, а слова богословов о вере не являются для мусульман аргументом. «Заккрытие Врат иджихада (личное толкование Священных текстов) стало несчастьем для мусульман» [95]. А такое движение как Талибан, выступающее за неукоснительное следование традиции, не допускает личного толкования Священных текстов [96].

Костюк К. Н. дает свою типологизацию современному фундаментализму [97]. Религиозный фундаментализм он подразделяет на два вида: фундаментализм возникший в традиционных религиях и фундаментализм «сектантский».

Отличие фундаментализма традиционных религий от сектантского фундаментализма он рассматривает на примере христианской традиции и находит его в следующем. Фундаменталистские течения различаются по своему характеру в зависимости от того, на основе какой из христианских традиций оно возникло. Протестантский фундаментализм основное противоречие между традицией и модерном видит в угрозе Священному Писанию со стороны современного научного мировоззрения и концентрируется на этой культурной борьбе. Католицизм идентифицирует себя со своей уникальной институциональной структурой и защищает в первую очередь её. Поскольку православие никогда не работало с Писанием рационально и не обладало рычагами реальной институциональной власти, Церковь едва ли была способна к эффективной культурной или политической борьбе. Она концентрируется на защите иного предмета – традиции и Предания. Однако, несмотря на различие, этот вид фундаментализма обладает общими характеристиками, которые позволяют противопоставлять его сектантскому фундаментализму. «Объединяет» их отказ от экуменического сближения. И если классический фундаментализм «традиционных» религий ориентирован на традицию, то нечто противоположное происходит в сектантстве. Откалывает современные секты от базовой традиции, от религии-

матери не дух традиционализма, а дух модернизма. Идея радикального обновления здесь приоритетна [98].

Подобное разделение религиозного фундаментализма не совсем корректно, в первую очередь по тому, что основанием подобного деления выступает отношение к традиции. Однако же и в так называемых «сектах», которые было бы корректнее здесь назвать новыми религиозными движениями (несмотря на всю спорность предлагаемого термина), и в фундаменталистских тенденциях внутри традиционных религий речь идет именно о традиции – какими бы новыми не казались их идеи, все они выступают за возвращение к истокам, к основам веры, чтобы под этим не подразумевалось: Откровение, Писание или Предание.

Еще одно деление можно было бы произвести на основе организационного оформления. Так, если в первом случае фундаментализм существует лишь в виде идей внутри религиозной организации, то во втором случае говорится об институциональном оформлении этих идей. И противостояние идет не между идеями внутри одной церкви, а между одной церковной организацией и другой.

Таким образом, можно сделать вывод, что единой общепринятой классификации такого явления как религиозный фундаментализм в науке не существует, что отражает всю новизну и неоднозначность самого этого явления, а также многообразие подходов в его изучении.

Контрольные вопросы и задания:

1. Назовите общие характерные черты религиозного фундаментализма?
2. Каковы внешние условия проявления фундаменталистских настроений в той или иной религиозной традиции?
3. Каковы внутренние условия их проявлений?
4. Почему в таких религиях, как буддизм, индуизм фундаменталистские идеи проявляются слабее?
5. В чем заключается сложность при классификации фундаменталистских движений?
6. Каковы условия проявления фундаментализма в исламе?

Раздел 2. КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ В ПРОТЕСТАНТСКОМ ФУНДАМЕНТАЛИЗМЕ

В данном разделе будут рассмотрены особенности религиозности в истолковании протестантским фундаментализмом конца XIX и XX в. в США. Именно в Америке протестантский фундаментализм получил широкое распространение, организационное оформление и огромное влияние не только в сугубо духовной, религиозной сфере, но и в сфере политики и социальной деятельности.

Глава 1. Фундаменталистские идеи в протестантизме

Сам термин «фундаментализм» в протестантизме возник относительно недавно, в начале XX в., в США. Корни этого явления некоторые авторы усматривают еще в эпохе Реформации, более того сами фундаменталисты провозглашают себя продолжателями дела и учения М. Лютера, Ж. Кальвина или У. Цвингли [99].

Действительно, основными идеями Реформации было провозглашение идеала не в будущем, а в раннехристианском прошлом. Особенностью протестантизма, которая непосредственно повлияла на относительную легкость возникновения внутри него самых разнообразных движений, зовущих к «основам», является то, что уже изначально его отцы-основатели трактовали свои богословские идеи лишь как постижение подлинного содержания изначального христианского послания. Они убеждали, что не привносят в истинное христианское учение ничего нового, а лишь очищают его от всего ему чуждого, то есть возвращаются к основам. Таким образом, церковные реформы и учение реформаторов можно рассматривать, как попытку вернуть христианскую церковь к «апостольским временам», «к самому Христу», которого, по их представлению, почти вытеснили из христианского католического вероучения за пятнадцать веков существования церкви. Протестантский фундаментализм выступает за возвращение к

Библии и отрицает особую роль Предания (т.е. постановлений Вселенских Соборов и трудов отцов церкви).

Отцы-реформаторы признавали только один источник слова Божьего – Библию, именно в ней и только в ней содержится истина христианской веры. Лютер пишет: «У души нет ничего другого ни на небе, ни на земле, внутри чего бы она жила и была праведной, свободной и христианской, кроме святого Евангелия, слова Божия, проповедуемого Христом». Лютер отмечает: «Имея дело со Святой Библией, вы должны думать, что это сказал сам Бог» и еще «Святое Писание выросло не на земле» [100]. Согласно лютеровской концепции, человек нигде не может почерпнуть истину, кроме как в Евангелии, поскольку только в нем заключено Слово как проповедь о Христе. Святое Писание – это единственный источник и норма веры и жизни.

Ж. Кальвин в своем «Наставлении о христианской вере» пишет: «Никто не может хотя бы в малейшей степени приобщиться к знанию о Боге, пока не будет научен Святым Писанием» [101]. Только в нем, по мысли Ж. Кальвина, берет начало правильное понимание того, что Бог засвидетельствовал о Себе людям. Человеческий дух слаб, и он постоянно склонен забывать Бога, впадая в различного рода заблуждения. Именно поэтому «Бог посчитал необходимым собственной рукой дать людям Святое Писание и заключить в нем Божественную истину» [102]. Если человек хочет следовать истинной вере и созерцать Бога в истинном свете, то он должен следовать пути Писания. Слово Бога, заключенное в Библии, является мериллом всего.

В своем отстаивании приоритета Библии протестанты-реформаторы доходят до того, что отвергают любой другой авторитет в делах веры. Церковь с ее суждениями отходит на задний план. Во времена Реформации, конечно, когда речь заходила об авторитете церкви, имелся в виду авторитет Папы Римского и его курии. В Формуле согласия говорится: «Веруем, учим и исповедуем, что единственным и абсолютным правилом и стандартом, согласно которому надлежит судить обо всех учителях, являются только пророческие и апостольские Писания Ветхого и Нового Заветов... Другие же писания древних или современных учителей, кем бы они ни были созданы, не должны расцениваться как равные Святым Писаниям, но все они вместе взятые должны быть подчинены им и не могут приниматься иначе или более чем свидетельства, показывающие, как и где это

истинное пророческое и апостольское учение сохранялось после апостольских времен» [103]. В «Шмальканденских артикулах» о папстве сказано: «Папство в действительности есть ничто иное, как чистый энтузиазм, которым Папа похваляется, будто все права имеются в святине его сердца и все, что он решает и заповедует со своей церковью, является духовным и праведным, даже если, это возносится над и утверждается вопреки Писанию и изреченному Слову» [104]. Идею об исключительном верховенстве Папы Лютер называет «бесстыдно выдуманной басней». О папе он пишет: «Ты искажаешь и изменяешь Писание по своему произволу». В своем труде «О свободе воли» Лютер, обращаясь к Эразму Роттердамскому, пишет: «Что ты говоришь, Эразм? Что недостаточно подчинить свой разум Писанию? Что ты подчиняешься еще и установлениям церкви? Что это не установленное в Писании может их установить? Что это у тебя за новый вид благочестия и смирения, при которых ты своим примером отнимаешь у нас возможность обсуждать установления людей и подчиняешь нас людям без всякого обсуждения? Где это нам повелевает Божье писание?» [105]. Кальвин пишет, что существует общепринятое мнение, что Св. Писание авторитетно только в той степени, в какой это признает за ним коллективное мнение Церкви. «Как будто вечная и нерушимая божественная истина опирается на людские домыслы» [106]. Все, кто осмеливается подобное утверждать, по словам самого Кальвина, являются «гнусными нечестивцами», цель которых – непомерное возвеличивание церкви. Эти люди не замечают того, что в этом случае божественная истина основывается на человеческой прихоти, что, по мнению Кальвина, просто абсурдно.

Фундаменталистский тип религиозности, который выражается, прежде всего, в стремлении очистить веру от культурных и политических наслоений, чуждых христианству заимствований, и, тем самым, «вернуться к основам», тесно связан с базовыми особенностями протестантского движения в целом.

Однако при всем том, что в реформаторском движении были сильны мотивы «возвращения к основам», Реформацию можно назвать «фундаменталистским движением», а Лютера – «фундаменталистом», только беря этот термин в широком его значении. Стремления Лютера воскресить истонные начала веры в противовес распространяемым католиками, действительно, как нам представляется, носят фундаменталистский характер. В отличие от современных фундаменталистов реформаторы проводили раз-

личие между «Словом Бога», с одной стороны, и «словами Библии», с другой: для реформаторов «Слово Бога» лежало за «словами Библии», они, как впоследствии либеральные теологи, проводили разграничение между значением вечного Сакрального содержания текста и культурно-историческим смыслом, который ему придается той или иной вероисповедальной группой. Фундаменталисты считают, что провести подобное различие невозможно: «значение и послание тождественны» [107]. Лютер же в делах авторитета Библии скорее опирался на интуитивную веру, чем на буквальное истолкование текста.

Конечно, реформаторы настаивали на том, что они не принесли ничего нового, но, несмотря на то, что учение реформаторов принципиально неотделимо от учения раннехристианской церкви, его своеобразие заключается в том, что оно состоит из двух компонентов: своеобразия раннего христианства, как оно зафиксировано в Библии и особого прочтения Библии реформаторами. Из того факта, что Библию может и должен изучать и толковать каждый человек, исходит так называемая способность к «внутренней секуляризации» протестантизма [108]. Протестантизм изначально уже оказывается открытым в силу того, что не связан с какими бы то ни было средствами консервации церковной идеологии, таким как, например, в католицизме и православии выступает верность Преданию. Для него нет непогрешимых внешних авторитетов, он требует от верующего чтения Библии и самостоятельного размышления о ее смысле. Все это способствовало сравнительно легкой и быстрой либерализации и модернизации протестантского сознания, вероучения, церковной жизни, взаимоотношений между церковью и обществом, вызвав ослабление и релятивизацию моральных (а точнее религиозно-нравственных) ценностей, что и привело позднее к возникновению фундаменталистских течений внутри самого протестантизма.

Такая исходная позиция протестантизма приводит к тому, что называют «обратно поступательным движением» [109], поскольку сам протестантизм возникает в недрах католической церкви, появляясь как стремление к очищению от исторических, богословских, политических, культурных напластований.

Внутри протестантских вероисповеданий складывается своя богословская традиция, своя «культура», свои формы местного национального патриотизма. И чем больше нарастает этот культурно-религиозный слой,

тем дальше протестантская церковь уходит от изначально главной идеи протестантизма. В какой-то момент этот уход становится очевидным для определенной части верующих, и они разрывают с прежней церковью, чтобы вернуться к основополагающим ценностям христианства, как их трактует логика протестантского сознания.

Можно отметить, что уже во времена самой Реформации появлялись течения, настаивающие на том, что именно они защищают подлинную веру от разного рода примесей. Прежде всего, это анабаптизм.

Анабаптистами называли тех, кто не признавал практикуемого католиками крещения младенцев. Они обвинялись в перекрещивании (анабаптист означает «перекрещенец», что считалось в те дни серьезным преступлением, так как этим отвергалось установленное Римом крещение и поэтому рассматривалось, как протест против церковных и государственных устоев). Начало движения анабаптистов связано с именем реформатора Ульриха Цвингли из Швейцарии, который был известен, как «пламенный проповедник истин Священного Писания в одном из соборов Цюриха» [110]. Исследуя Библию, Цвингли пришел к выводу, что Священное Писание не дает основания для практиковавшихся в римско-католической церкви ритуалов и месс, и предложил городскому совету Цюриха вместо месс соблюдать Вечерю Господню. Городской совет резко восстал против предложения Цвингли, и в результате сильного напора со стороны власти Цвингли отступил от своих позиций, объяснив своим последователям, что упорство в этом вопросе может повредить успеху всего дела Реформации.

Однако к тому времени у Цвингли появилось немало сторонников. В своих убеждениях последователи Цвингли уже настолько утвердились, что отказались поддерживать его решение, посчитав его компромиссом в делах веры. Они считали, что учение Священного Писания должно выполняться в жизни христианина независимо от того, одобряется ли оно светской властью или нет. Среди тех, кто разошелся во мнениях с Цвингли, были Конрад Гребел (1495 – 1526) и Феликс Манц (1498 – 1527). Вначале единомышленники пытались убедить Цвингли в непоследовательности его позиций, но эти попытки никакого успеха не имели. И тогда их пути разошлись – они вынуждены были расстаться с Цвингли. Эти проповедники, продолжая совместно со своими сторонниками глубоко исследовать Священное Писание, пришли к выводу, что церковь, организованная по новозаветному образцу, может состоять только из возрожденных верующих, и

поэтому преподавать крещение возможно только в случае сознательного исповедания веры самим крещаемым.

Анабаптисты придавали большое значение исследованию Библии, что характерно для всего периода Реформации. Анабаптисты были твердо убеждены, что Библия – абсолютный авторитет во всех вопросах веры и жизни. Поэтому они решительно отвергали предложения предпочесть Библии авторитет человека, церковного собора, Папы Римского или же изобретенных людьми вероучений. Они твердо верили, что Библия является «святым Божьим Словом».

Так как анабаптисты твердо верили в необходимость чистоты церкви, они считали недопустимым, чтобы в рядах церкви оставались те, кто не жил по христианским принципам. Они практиковали то, что сейчас в протестантских церквях называют «церковной дисциплиной». Анабаптисты верили, что церковное членство, являясь добровольным повиновением заветам Христа, в то же время несло с собой определенные обязанности. Поэтому члены церкви, жившие «в открытом грехе», не допускались до участия в Вечере Господней или же отлучались от церковного членства. Когда анабаптистов спрашивали о причине их отделения от официальной церкви, они обычно отвечали, что «из-за отсутствия церковной дисциплины в официальной церкви они не могли признать ее истинной церковью, так как она терпела открытый грех внутри себя» [111]. Стремясь к чистоте церкви, они считали необходимым отделиться от «явных проявлений греха», как в повседневной жизни, так и в вероучении, практиковали в своей среде церковную дисциплину, а также соблюдали принцип сепаратизма по отношению к официальной церкви, где, как они считали, процветал грех.

Реформация анабаптистов была шире, ее также еще называют радикальной реформацией. Сами анабаптисты попытки Лютера и Кальвина называли «новым папизмом» [112]. Так, например, они полагали, что Лютер и Кальвин остановились на полпути в исполнении учения Слова Божьего относительно структуры поместных церквей.

Анабаптисты выступали за восстановление апостольской традиции безо всяких компромиссов времени. По их представлению, крещение верующих очерчивало и охраняло границы Церкви – единой общины, связанной узами завета. Дисциплина была необходима для поддержания чистоты. Церковь призвана к страданию и странничеству, а также к полному

отделению от мира. Восстановление апостольской традиции во всех деталях церковной жизни влекло за собой отречение от любого оружия и присяги.

По их представлениям, политика соглашательства с государством еще во времена Константина Великого оказалась для церкви роковой, она утратила свое истинное предназначение и веру.

Еще одним примером возникновения движений «за очищение веры» внутри протестантизма можно назвать движение пуритан. Это движение возникло в Англии в государственной англиканской церкви во время царствования королевы Елизаветы Первой (1558 – 1603). В тот период многими в Англии чувствовалась необходимость коренных изменений и церковных реформ. Все большее число верующих начинали самостоятельно изучать Библию (так как перевод Библии на разговорный английский язык был завершен к 1535 г.). В результате изучения Священного Писания у многих возникали вопросы и сомнения в истинности учения и ритуалов официальной англиканской церкви.

Само слово «пуритане» означало: стремящиеся к очищению и освящению как в личной жизни, также и в жизни церкви. С развитием пуританского движения фокус внимания стал сосредоточиваться на таких проблемах, как превосходство авторитета Священного Писания над авторитетом человеческих постановлений, принцип независимости церкви от государства (и от попыток государства руководить ею), а также библейское понимание в вопросах церковного управления и иерархии.

Основопологающим принципом движения пуритан было полное повиновение Слову Божьему. Библия почиталась ими как «единственное основание для учения, церковного устройства и личного хождения перед Богом» [113]. Пуритане подчеркивали необходимость личной святости и возрастания в любви к Богу и Его Сыну Иисусу Христу, а также важность проявления любви к окружающим людям.

Необходимость в отделении от официальной церкви они основывали на стремлении проявить послушание учению Священного Писания, призывающего не иметь ничего общего с отступничеством. Итак, определив на основании Священного Писания свое отношение к проявлениям отступничества в церкви, следующим шагом пуритан был выход и отделение от официальной церкви. Они верили, что принцип отделения от отступничества предельно ясно освещен в учении Нового Завета.

Роберт Браун (1553 – 1633), один из лидеров пуритан, писал в своих трудах:

1) что первой обязанностью истинного христианина является стремление к святости и чистоте в вопросах веры и жизни;

2) англиканская церковь подверглась внутреннему разложению. Внешне же церковная система настолько подчинена противоречащей Писанию иерархии, что каждый истинный христианин должен воспротивиться всем этим проявлениям и стремиться изменить положение вещей. А если изменения изнутри невозможны, он обязан выйти, отделиться и продолжать верно следовать за Христом [114].

Важный момент несогласия с официальной церковью заключался в понимании вопроса автономии каждой поместной церкви. В системе англиканской церкви автономия поместных церквей не признавалась, все они должны были подчиниться верховной епископальной власти. Однако пуритане при изучении Священного Писания пришли к выводу, что только общая вера может быть единственным (и притом добровольным) связующим звеном между поместными церквями. Когда же поместные церкви связывает любая другая, установленная людьми церковная система то становится все более трудно исполнять новозаветный принцип независимости каждой поместной церкви.

Спасаясь от гонений, которые обрушились на них, тысячи пуритан переселились в Америку во время правления короля Чарльза Первого (1625 – 1649).

В Англии в среде пуритан позднее возникли первые баптистские общины. Джон Смит был одним из первых служителей, который пришел к заключению, что «крещение по вере является единственным истинным крещением согласно учению Священного Писания» [115], при дальнейшем изучении Библии, пуритане пришли к выводу, что изложенное в Священном Писании учение о чистоте церкви и о библейском отделении тесно переплеталось также с истиной о крещении по вере. Так что баптистские корни уходят в сепаратистское движение пуритан.

Из этого короткого описания движений анабаптистов и пуритан становится ясно, что, согласно их убеждениям, все они верили, что необходимо возвратиться к первоначальному образцу Церкви, описанному в Новом Завете, соответственно, речь идет о фундаменталистских тенденциях.

Подобное «реакционное», возвратное, движение характерно для всей истории протестантизма. Элементы религиозного фундаментализма проявляются и в таких движениях, как движение Моравских братьев, в методизме Джона Уэсли, неконформистских церковных движениях Англии XVIII – XIX вв. [116].

С явлением фундаментализма тесно связан такой феномен, как «ривайвализм» (от английского «revivalism» – религиозное возрождение). Прямых аналогов в католичестве и православии ему нет. Его внешняя сторона заключается в следующем: в результате проповеди люди испытывают раскаяние в совершенных грехах, остро переживают чувство возврата веры, решаются изменить свою жизнь и стать «настоящими христианами». Что касается его внутреннего содержания, то ривайвализм – это христианское движение, придающее в религиозной вере такое же значение чувственно-эмоциональной стороне, как и стороне интеллектуально рациональной. Последователи движения полагают, что христианская вера начинается с того, что человек всем своим существом отвечает на евангельский призыв к покаянию и духовному возрождению через веру в Иисуса Христа. Итогом такого опыта становятся личные взаимоотношения с Богом.

В течениях протестантизма, как правило, подлинными христианами, членами церкви считаются лишь те, кто испытал «второе рождение» («перерождение», «рождение в Духе»). Это интимное, личное переживание встречи с Богом. Большинство протестантов считают, что настоящий, избранный Богом, «спасенный» христианин должен испытать эту встречу один раз в жизни. Но любая община, церковь со временем рутинизируется, теряет эмоциональную остроту веры, обмирщается. Дети уже воспитываются в идеологии, которую сознательно принимали их отцы, и реальных «вторых перерождений» больше нет. Но для того чтобы стать членом церкви по правилам, надо рассказать (или хотя бы дать понять) другим членам общины о своем рождении свыше. Поэтому возникают теологические течения, стремящиеся отодвинуть идею «обращения» на задний план, и усиливается тенденция к распространению членства в церкви на всех верующих, не совершающих явных грехов. Подобное направление протестантской теологии тесно связано и с либеральным отношением к тексту Библии и доктрине спасения. Но в какой-то момент чаще всего под влиянием харизматичного проповедника верующие начинают понимать, что

необходимо «возвращение к Богу», испытывают «перерождение», а в мировоззрении обращаются к основам, то есть становятся фундаменталистами. Подобные ривайвелы могут затронуть одну или несколько общин, а на протяжении истории протестантизма они иногда охватывали целые страны. [117].

В Европе подобный ривайвел обычно связывают с таким движением как пиетизм. Это было противостоявшее ортодоксальному лютеранству течение, отличавшееся большей мистичностью и антиинтеллектуализмом. Его основатель теолог Ф. Я. Шпенер поставил религиозные чувства выше церковных догматов, обрядов, он подчеркивал необходимость личного переживания Бога и только через это переживание – возможность обретения спасения. Эти мистическо-религиозные настроения сохраняются среди небольшой части верующих лютеран Германии и сейчас. Это движение выдвинуло на передний план повседневную жизнь христианина и считало второстепенными формальные теологические конструкции и церковную организацию. Историки пиетизма выделяют четыре основных признака этого движения:

- его практический характер: для пиетистов главное – душа человека, и поэтому особое значение они уделяют христианскому образу жизни;
- библейски-ориентированный характер: пиетисты – это «люди одной книги», все жизненные правила и цели которых основаны на Святом Писании;
- перфекционистский пафос: пиетисты всерьез озабочены святостью жизни, всеми силами пытаются следовать Божьим законам и заповедям, распространять христианское благовестие и помогать нуждающимся;
- реформистский пафос: пиетисты противостоят всему тому, что они сами называют «сухостью» и «выхолащенностью» официальной церкви и церковной практики [118].

Однако следует сказать, что в европейских протестантских странах присущий протестантизму потенциал «ривайвела» и возвращения к «основам» («фундаментализма») по сравнению с США никогда не реализовался

в полной мере. В Европе ривайвелистские движения всегда были сравнительно проще и менее эмоционально активны.

Несмотря на то, что ривайвелизм как явление многими исследователями рассматривается в контексте широкой христианской традиции, некоторые ученые полагают, что ривайвелизм – это чисто американское явление, особенно характерное для «границы» или «фронтиров».

В целом исторические корни современных ривайвелистских движений обнаруживаются в пуританско-пиетической реакции на рационализм Просвещения и на формальные вероучительные символы Реформации, типичные для значительной части протестантизма XVII в. Некоторые лютеране (И. Арндт, Ф. Я. Шпенер, А. Франке) сопротивлялись такому обезличиванию религии. Стремясь к жизни, возрожденной постоянным действием Св. Духа, они искали в реформации элементы которые бы в большей степени подчеркивали значение опыта верующего и отражали личную преданность и покорность Христу. Особое значение они придавали свидетельству и миссии как самым ответственным задачам, возложенным на каждого христианина и на всю церковь. Субъективный религиозный опыт и индивидуальность стали новой движущей силой в росте церкви. Изменения постепенно коснулись большей части протестантских церквей, прежде всего – развивающихся церквей Америки.

Призывы к первоначальному и публичному отклику на Евангелие, со временем ставшие характерной чертой ривайвелизма, начали раздаваться почти одновременно в Англии и в Америке. Начальные признаки Первого Великого пробуждения в американских колониях проявились на севере Нью-Джерси в 1725 г, в общине Голландской реформатской церкви, которой руководил пастор Т. Й. Фрелингхойзен. Перед приездом в Америку Т. Й. Фрелингхойзен испытал влияние пиетизма. В 1726 г. У. Теннент – пресвитерианский лидер Великого пробуждения – основал свой «бревенчатый колледж», где готовили пасторов, которые проповедовали бы персонализированный кальвинизм, призывающий людей к покаянию. Движение возрождения расширилось к югу и, наконец, пришло в колонии. В Англии признанным лидером «евангелического возрождения» стал Дж. Уэсли – основатель методизма.

Обращение и к душе, и к уму верующего имело большой успех. Интерес к религии стал возрастать, и в церкви Америки и Англии пришло

много людей. Американские историки признают, что «огонь религиозного подъема, перекинувшийся с севера на юг (до революции), стал одним из немногих объединяющих факторов для колоний, обособленных во всем остальном». В Англии возрождение наложило неизгладимый социально-религиозный отпечаток и способствовало стабильности страны, когда Европу сотрясали революционные волнения [119].

Предреволюционные ривайвелистские движения обладали всеми общими признаками религиозных пробуждений. Однако только Второе Великое пробуждение в начале XIX в. позволило сформулировать теологию и метод ривайвелизма. Возрождение началось в Вашингтонском колледже и колледже Хэмпден-сиднея в Виржинии в 1787 г., продолжалось в Йеле, в Андовере и Пристоне в конце XVIII в. Популярность ривайвелизм приобрел благодаря колоссальным полевым собраниям на фронтах. Наиболее известным среди них стало собрание в августе 1801 г. в Кейн-Ридже (Кентукки). Необычные эмоциональные проявления, которые бывали и на прежнем этапе возрождения, снова дали знать о себе, но уже в более интенсивной форме. По мере развития ривайвелизма собрания стали сдержанней, однако возрождение всегда проявлялось внешне. Пресвитериане, которые организовывали первые полевые собрания, быстро отказались от них, однако их продолжили методисты и баптисты.

Естественный пейзаж, на фоне которого они проходили, свобода от домашней и церковной рутины, совместная молитва, семейное единство, общинный дух способствовали созданию мистической атмосферы, превратившей эти собрания в важный фактор будущего ривайвелизма. К началу Гражданской войны полевых собраний на фронтах уже не было, но Движение святости, бурно развивавшееся после окончания войны, широко использовало их и в городах, и в сельской местности. Впоследствии в церквях святости и пятидесятнических церквях они стали одной из основных форм ривайвелистского богослужения, обретя скорее черты семейного собрания, чем евангелистского служения невоцерковленным людям.

Выдающуюся роль в ривайвелизме XIX в. сыграл Ч. Г. Финни. Он познакомил с ривайвелистскими идеалами полевых собраний во фронтах центральные города северо-востока США. Успех его и широкая популярность помогли развитию теологии ривайвелистских методов. Он утверждал, что Бог в Святом Писании ясно говорит о том, что, когда Церковь подчиняется законам ривайвелизма, происходит духовное возрождение.

Для многих кальвинистов такое подчеркивание человеческих возможностей в огромной степени изменило традиционную концепцию, гласившую, что религиозное возрождение Церкви зависит только от Бога. Их успокаивало то, что Финни придавал особое значение молитве и действию Святого Духа. Публичный характер религиозного обращения особенно ярко выразился в так называемой «скамейке обеспокоенного» – человек, ищущий подлинной веры, исповедовался перед общиной. Критиков Финни особенно возмущало предоставление публичной трибуны мирянам и особенно женщинам, которые молились и свидетельствовали на ривайвелистских службах. К 1858 г. ривайвелистский кальвинизм соединился с ривайвелистским арминианством развивающегося американского методизма, чтобы стать до конца века преобладающим течением протестантизма в Америке.

Новым важным направлением в ривайвелистском движении между 1835 и 1875 гг. стал перфекционистский ривайвелизм. Это движение взяло на вооружение ривайвелистские методы, призывая христиан ко «второму переломному моменту веры» и абсолютной самоотдаче. Такой момент американские кальвинисты обычно называют «вторым обращением», или «высшей жизнью», а методисты – «полным освящением», «совершенством в любви», «вторым благословением». Оба крыла возрождения – кальвинистское и методистское – придавали решающее значение тому, исполнен ли человек Святого Духа. Создание в 1867 г. «Национальной ассоциации полевых собраний для распространения святости» позволило движению святости выйти за пределы собственно методизма и распространиться по всему миру.

Ведущей фигурой в ривайвелистском движении с 1875 г. до своей смерти в 1899 г. оставался Дуайт Л. Мооди. Хотя основную роль в ривайвелизме того времени и играли местные церкви и полевые собрания быстроразвивающихся баптистских и методистских деноминаций, руководство Мооди способствовало постоянному внедрению ривайвелистских методов в церквях менее, приверженных ривайвелу. Массовые евангелизаторские кампании привлекали огромное количество людей в Британии и США и создавали предпосылки для ривайвелизма, организованного на более профессиональном уровне, что требовало значительных организаторских усилий и существенного бюджета. Мооди спонсировал образовательные учреждения, осуществлявшие евангелизаторские замыслы, а также представлявшие большое число организаций и движений, которые возникли из ри-

вайвелистских течений конца XIX в. – Нортфилдский институт в Массачусетсе и библейский институт Мооди в Чикаго. Все эти течения видели в Мооди вдохновителя и наставника, многие из них стали важными составляющими фундаменталистского движения, набирающего тогда силу. Если Чарльз Финни видел своей целью реформы общества, то Дуайт Л. Мооди целью своего служения видел «спасение страждущих с тонущего корабля мира, который осужден погибнуть за грехи и неправды» [120]. Это отчуждение от современных тенденций культуры до настоящего времени характерно для американского фундаментализма. Мооди и его последователи считали, что единственное социальное лекарство – это Второе пришествие Христа, пропагандировали необходимость личной победы над грехом как обязательную предпосылку личной же проповеди Евангелия словом и жизнью, а также поддержку миссионерской деятельности.

В начале XX в. ривайвелистские проповедники собирали большие аудитории. Однако настроения общества изменились из-за экономических потрясений Первой мировой войны, социальных кризисных явлений того времени. Движение стали непрестанно критиковать, крупные деноминации перешли к «евангелию социальной помощи», и влияние ривайвелизма в церквях и американской жизни резко снизилось. Однако история ривайвелистского движения на этом не закончилась, в XX в. она нашла свое продолжение в деятельности фундаменталистов-евангеликов и Билли Грэма не только в США, но и по всему миру [121].

Многие идеи, возникшие на волне этих двух ривайвелов, были восприняты и получили свое дальнейшее развитие в фундаменталистском движении: твердые убеждения в достоверности и авторитете Св. Писания, составившие основу для прямой проповеди и призывов; вера во всеобщую необходимость духовного возрождения, служащую базисом для прямого призыва к покаянию и к вере во Христа; убеждение в «Великом поручении Христа» ученикам мандата на персональное свидетельство и миссию в мире.

Таким образом, в протестантской традиции имеются тенденции как к модернизации и упрощению вероучения, так и возвращению к основам этого вероучения, что можно уже выявить в эпоху Реформации. То есть, для протестантского движения характерны следующие основные этапы развития: либерализация – фундаментализм, а между этими двумя тенденциями краткий период «ривайвела», возрождения истинной религиозности верующих.

Контрольные вопросы и задания

1. В чем заключается особенность развития протестантского движения? Какие две тенденции чередуются на протяжении всего его развития?
2. Можно ли отцов Реформации назвать фундаменталистами? Обоснуйте ответ.
3. В чем заключается проявление фундаменталистичности у анабаптистов и пуритан?
4. Что такое «ривайвелизм»? Охарактеризуйте это явление.

Глава 2. Фундаментализм в США: причины появления и особенности

Основными идейными антагонистами фундаментализма являются секуляризм, либеральная теология и либерализации подхода к религии в целом. Именно они повлекли те изменения в духовной, общественной, семейной, нравственной жизни, которые являются, по мнению фундаменталистов, основной угрозой истинной жизни по вере и Библии

Секуляризм представляет одно из самых дискуссионных понятий современной культуры. Для фундаменталистов, секуляризм выступает как образ жизни и мысли, в котором нет места Богу и религии [122].

Для светской культуры такое определение представляется слишком односторонним и идеологизированным. Очевидно, что большинство так называемых «неверующих» или «не вполне верующих» людей, с точки зрения фундаменталистов, сами себя считают «верующими», причем многие из них – практикующие члены церквей. Термин «секуляризм» происходит от категории «секуляризация», которая первоначально обозначала отчуждение «церковной собственности в собственность государства, изъятие чего-либо (например школьного преподавания) из церковного ведения и передача гражданскому, или освобождение от церковного влияния в общественной и личной деятельности» [123].

Это определение сходно с дефиницией из советского «Атеистического словаря», согласно которому секуляризацией называют «процесс освобождения различных сфер общества, общественного, группового, индивидуального сознания, деятельности и поведения людей, социальных отношений и институтов от влияния религии» [124]. Секуляризация, при таком подходе, однако, выступает антиподом «религиозности», тогда как в пре-

дыдущем случае, она выступала антиподом конфессиоцентризма и клерикализма. Действительно, переход вещи или явления из церковного владения в гражданское не означал, что они переходят от верующих, религиозных людей, к неверующим, атеистам, поскольку гражданские люди были тоже прихожанами той или иной церкви. Соответственно и представление о секуляризации как полном освобождении человечества от религии отражало концептуальные схемы идеологии марксизма, утверждавшего «отмирание религии» и возможность «безрелигиозного» человечества. С этими представлениями фактически и борются фундаменталисты, тогда как в действительности религиозность может приобретать как конфессиональные, так и внеконфессиональные формы. Критика секуляризма вносит напряженность в отношения общества и религиозных объединений. Необходимо признать, что фундаментализм актуализировал проблему подлинной религиозности или религиозности как таковой в конфессиональном понимании, которая, однако, все еще не получила достаточного объяснения и в академических светских дисциплинах – философии, социологии, религиоведении и собственно такой синтетической отрасли, как социальная философия.

Более корректным определением секуляризма является то, что полагает его особым образом жизни и мысли, в котором церкви, догматически понимаемому Богу и конфессиональной религии не придается главенствующего значения, но при этом сохраняется и утверждается значимость научно-художественного и философского мироотношения.

С точки зрения фундаменталистов, секуляризм утверждает имманентные реалии и отрицает трансцендентную, потустороннюю реальность, при этом вырабатываются образ жизни и мировоззрения, ориентированные на мирское, посюстороннее (профанное), а не на Сакральное. Причинами этого явления фундаменталисты называют гуманизм эпохи Возрождения, рационализм Просвещения, рост могущества и влияния науки, крушение традиционных структур, таких как семья, община, Церковь, технизацию общества [125].

Христианские теологи и философы с разных позиций оценивали значение и влияние этого явления. Ф. Шлейермахер был первым теологом, который попытался заново сформулировать понятие «христианство», используя гуманистические и рационалистические ценности Возрождения и Просвещения. В своей центральной работе «Речи о религии к образован-

ным людям, ее презиравшим» он определял религию как уникальный элемент человеческого опыта, основанный не на познавательных и моральных способностях, которые дают лишь непрямоe и опирающееся на вывод знание о Боге, а на чувство, которое дает непосредственный опыт богообщения [126]. Подобное определение, хотя и не сводит религию к чистой психологии и мистическому погружению, все же делает ее чем-то глубоко субъективным. Шлейермахер утверждал, что благочестие возникает из опыта Бога как Бесконечного, через опыт мира как Конечного, а не из рациональной метафизики или из доктринальных размышлений [127]. Его пересмотр христианской теологии особенно радикален в том, что касается вопросов власти авторитета. Никакой авторитет, будь то Священное Писание, Церковь или историческая вероисповедная формулировка, нельзя поставить над непосредственным опытом верующего. Из этого мнения следовал более критический подход к Библии, сомнение в ее богодухновенности, авторитетности и отрицание доктрин непорочного зачатия, Троицы и Второго пришествия, поскольку они ни как не связаны с человеческим опытом искупления и предполагают лишь интеллектуальное, непрямоe знание, а не непосредственное «богопознание». «Речи...» были важны для развития либерального подхода к религии тем, что в них сформулирована новая концепция религии, предполагающая радикальную переоценку традиционных теологических методов, согласно ей сама религия – уникальный и первичный опыт человека [128]. Традиционалисты в первую очередь Шлейермахера обвиняют в том, что он не столько отстаивал христианство, сколько предал важнейшие положения веры, заново определяя критерии подлинной религиозности.

Религиозный либерализм, известный еще как модернизм – это движение, возникшее в конце XIX в. Оно отражает важный перелом, который произошел в теологическом мышлении. Трудно все существующие либеральные течения свести к одной концепции, поскольку их существует несколько разновидностей, которые сменяли одна другую [129].

В XX в. важную роль стали играть идеи Д. Бонхеффера о «приземленности христианства», «повзрослении мира», необходимости «нерелигиозной интерпретации библейского языка», согласно которым религиозное действие – это всегда нечто частное, неполное, и именно вера включает всю полноту человеческой жизни. По представлению Бонхеффера, Христос людей звал не к новой религии, а к новой жизни, и христианин, живя

в этом мире, соучаствует в страданиях Бога. Считая, что Европа исторически движется к «абсолютно безрелигиозной эпохе», он придает особое значение «секулярному толкованию» христианства [130].

Основная отличительная черта либерализма – это стремление адаптировать религиозные идеи к современному обществу, культуре и мышлению. Либералы утверждают, что со времен возникновения христианства мир сильно изменился, соответственно, библейские понятия, как и библейские верования, во многом утратили свое прямое значение, перестали быть непосредственно очевидны для людей. Либералы убеждены, что христианство всегда принимало те формы и усваивало те языковые особенности, которые соответствовали конкретной культурной и исторической ситуации, а «модернистами» в любом веке называли тех, кто осуществлял это наиболее творчески и успешно [131].

Второй элемент либерализма – это отрицание религиозной веры, основанной на одном лишь авторитете. Всякая вера – глубоко интимное и личное переживание, и человек, признавая ценность такой уникальной особенности веры каждого или целой региональной традиции, должен быть открытым для диалога и обогащения через знакомство с иными образами Истинного, Сакрального, независимо от их исторической или конфессиональной формы. Ни один вопрос нельзя считать «закрытым», и религия не должна ограждать себя от критического исследования. Библия как текст для либерализма – это творение авторов, ограниченных языком и представлениями своего времени.

Христианство было объявлено исторической реализацией естественной религии, наивысшим самораскрытием имманентного миру Духа. Сначала Д.Ф.Штраус, а впоследствии Гарнак исследовали «жизнь Иисуса». Главным было стремление преодолеть церковную догматику и показать живого, исторического Иисуса [132]. За теологией и эллинистической философией они обнаружили учение, тождественное простой этической религии, сводящееся к тезису о том, что Бог – отец всех людей, а сами люди братья друг другу, утверждая, что христианство должно основываться на реальной личности своего основоположника. Либеральные теологи стремились построить царство Божие на земле, претворять в жизнь идеологию, известную как «социальное Евангелие».

Один из сторонников этой идеи определял «социальное Евангелие» как «учение Иисуса Христа и Благую Весть о спасении в применении к

обществу, экономической жизни и общественным учреждениям, а также отдельным людям» [133]. Это предполагало изменение порочного общества, которое развивает пороки в каждом отдельно взятом человеке. Сторонники «социального Евангелия» надеялись построить мир, где будет царить дух братства, взаимопомощи, любви и справедливости. Церковь, согласно этой концепции, должна заниматься не спасением отдельных грешников, а организацией коллективных действий по спасению общества. Следует заботиться не о загробной жизни, а об улучшении жизни земной. Прогресс состоит в распространении демократии, в борьбе за мир и в усилиях по прекращению расовой дискриминации. Таким образом, в либеральном истолковании, не может существовать изначального противоречия между верой и законами природы, откровением и наукой, священным и профанным, религией и культурой.

Одним из серьезнейших явлений в теологии того времени была «высшая критика» [134], именно против нее направлено большинство статей в 12 томах «Основ». Это исследование Священного Писания как литературного произведения, в отличие от «низшей критики» – текстуального исследования библейского текста и истории его изменений. Критика эта должна разрешить несколько задач:

- выявить литературные источники библейского текста;
- проанализировать литературные жанры библейских текстов;
- определить авторство и время составления библейских текстов.

В процессе использования «высшей критики» получили распространение и несколько вспомогательных методов. Один из них – метод «исследования форм», который выявляет законченные литературные элементы текста в соответствии с их жанровыми формами. Этот метод часто используют для изучения притч, рассказов о чудесах, изречений Иисуса Христа. Другой метод получил название «исследования традиций»: с его помощью ученые анализируют, каким образом библейские авторы толковали то или иное устное предание. Еще один метод – метод «исследования редакции»: он изучает мотивы, которые могут лежать в основе редакторской обработки текста, это, прежде всего, точка зрения редактора на описываемые события [135].

Фундаменталисты отмечают несколько причин необходимости появления их движения «к основам» и «за чистоту веры». Они полагают, что

многие философские течения, начиная с эпохи Просвещения, способствовали развитию религиозного либерализма: английский деизм, французский натурализм и немецкий рационализм. На них ложится ответственность за развитие «современного религиозного неверия, которое выразило себя в отречении от учения библейского христианства» [136].

Первое, что они называют, – это учение о превосходстве человеческого разума. Согласно их убеждениям, касаясь вопросов веры, Библия утверждает, что вера не является плодом человеческого разума и не находится в зависимости от него (хотя вера и не противоречит рассудку) [137]. Начиная с работ Бенедикта Спинозы, Джона Локка, Давида Юма и Иммануила Канта, философы самых разных направлений Нового времени пытаются опровергнуть это библейское положение и утверждают, что все сверхъестественное и чудодейственное в Библии должно быть отвергнуто. Эти идеи о превосходстве человеческого разума начали проникать также и в религиозные и церковные круги.

Второй момент, который по представлению фундаменталистов способствовал появлению либеральной теологии и секуляризации общества, – взгляд на христианство, как на результат естественного развития мысли, а не Божественное откровение [138].

Следующее философское учение, нанесшее непоправимый ущерб истинной христианской вере, – это учение о превосходстве нравственных качеств в человеке [139]. В этой связи называются работы Иммануила Канта. Не менее опасным является учение Шлейермахера о религии как о внутреннем переживании. По мнению фундаменталистски настроенных проповедников, приняв выдвинутые Шлейермахером понятия, человек может отвергнуть все основы веры, изложенные в Священном Писании, продолжая при этом считать себя глубоко «религиозной» личностью, тогда как в Священном Писании подчеркивается важность познания истин, представленных именно на страницах Библии [140].

Другое учение, несовместимое, с фундаменталистской точки зрения, с истинным христианством, – учение о непрерывных изменениях и постоянном развитии в теологии [141]. Фундаменталисты, как последователи библейского христианства, убеждены, что основы христианской веры были однажды утверждены самим Богом, и поэтому они постоянны и неизменны. Современные либеральные богословские течения различают текст и контекст Откровения [142]. И, наконец, учение об особом подходе к по-

ниманию Библии, но именно с точки зрения либеральной критики. «Высшему критическому» разбору Библии фундаменталисты дают следующее определение – им «называется метод, включающий в себя изучение авторов отдельных книг Библии, а также дат, целей и особенностей написания этих книг» [143]. И хотя сам по себе этот метод они считают полезным, он может привести к разрушительным результатам, если, пользуясь им, «невозрожденные люди станут отрицать основного Автора Священного Писания – Бога, а также отрицать «своим плотским умом» возможность описанных в Библии чудес» [144]. Что и произошло, с их точки зрения, в развитии современной либеральной теологии.

Фундаменталисты и консервативные христиане евангельского вероисповедания рассматривали и секуляризм, и либеральную теологию как великого врага христианской веры. С их точки зрения, все выше перечисленные концепции виновны в том, что «заменили истину Божью ложью и поклоняются твари вместо Творца» [145]. Перестав видеть в трансцендентном Боге высший Абсолют и объект поклонения, секуляристское и либеральное сознание неизбежно обожествляют и превращают в Абсолют человека и природу. Таким образом, все вышеупомянутые теории и идеи были выдвинуты «тем типом людей, которым в Библии дано определение, как являющимся «по природе чадами гнева» (Еф. 2:3). Однако их ошибочные теории были с энтузиазмом приняты за истину многими другими, также погруженными в духовную тьму» [146].

Ответом фундаментализма был диспенсационализм. Основываясь на концепции божественного управления, плана руководства миром, диспенсационализм раскрывает этот план в последовательности различных «диспенсаций» – то есть действий по управлению миром, реализующихся в человеческой истории [147]. Мир, согласно этой концепции, уподобляется дому, которым управляет Бог-домостроитель. Это управление осуществляется через последовательно разворачивающееся откровение Божье, в соответствии с некоторыми стадиями домостроительства в рамках единого божественного промысла. Если для Бога диспенсация – это домостроительство, то для человека – это обязанность дать ответ на конкретное откровение, полученное в определенный период. Финал истории человечества – установление царства Христа в Иерусалиме. Бог не раскрывает всю истину в один момент, это процесс, который охватывает различные периоды и включает несколько этапов откровения. Эта концепция динамического от-

кровения, не отрицая единства Библии, признает многообразный характер развертывающегося божественного откровения важным фактором единства и целостности откровения [148]. Диспенсационалистская теология строится на последовательном использовании принципа ясной и буквальной интерпретации. Этот принцип не исключает использование образных выражений, но предполагает, что каждый такой образ отражает некий буквальный смысл.

Таким образом, первый принцип диспенсационализма – это отказ от аллегорического и сравнительно-символического понимания библейского текста. Во-вторых, диспенсационалисты рассматривают библейские пророчества как реальные события и пророчества о реальных фактах. В ответ на либеральную библейскую критику диспенсационалисты утверждают, что текст Библии непогрешим ни в одной детали.

Практическими действиями диспенсационалистов становятся искание духовно преображенной жизни, постоянное чтение Писания, частая и горячая молитва, жажда евангелизации народов и организация миссий как среди потерявших веру американцев, так и повсюду, где еще не проповедано и не воспринято народами христианство [149].

Протестантский фундаментализм свое действительное развитие, организационное оформление и идеологическую завершенность получил в США. Именно в Соединенных Штатах протестантский фундаментализм заявил о себе как о реальной социальной, идейной, политической силе, которая готова защищать и отстаивать «основы веры» от любых посягательств на них со стороны религиозного либерализма и секуляризма

То, что такое явление наиболее остро и ярко проявило себя именно в США, по нашему мнению, определяется особенностями тех вероучений, которые наиболее распространены в США, особым положением религии в этой стране и ее ролью в жизни американского общества.

Основные протестантские церкви США – пресвитерианская, конгрегационалистская, методистская и баптистская. В отличие от лютеранства и англиканства, в которых сильны теологические и доктринальные концепции, чем они похожи на православие и католицизм, перечисленные выше церкви имеют более простые догматические основания, что позволяет им быстрее и легче реагировать на все изменения, происходящие в жизни как их общины, так и общества в целом.

Особая роль принадлежит социально-политическому положению церкви в США. Исторически в Америке никогда не было официальной государственной религии. Для отцов-основателей страны, ставшей приютом для множества религиозных групп, спасавшихся от преследований в Европе, религия представлялась личным делом каждого, результатом индивидуального выбора, который никому не может быть навязан извне государством. Во всех главных документах периода становления американского государства нет ни одной прямой ссылки на христианскую веру. Верховный суд США предложил следующую принципиальную трактовку первой поправки к конституции: «Конгресс не издает законов, учитывающих религиозные установления» [150].

Религия, тем не менее, играла немаловажную роль на протяжении всей истории этой страны. Америка всегда была пристанищем для разнообразных вынужденных иммигрантов, в том числе и для гонимых по религиозным убеждениям, для которых США представлялись новой «Землей Обетованной» и местом «воплощения Утопий». В Декларации независимости апеллируют к «Верховному судье мира», а сама она завершается словами «с твердой надеждой на защиту божественного провидения» [151]. Более того, многие исследователи связывают с религией республиканские и демократические институты Америки. Как утверждал А. де Токвиль, истинной школой республиканских добродетелей в США была церковь. По его словам, религия представляла собой первый из американских политических институтов [152]. На протяжении истории США религиозные верования американцев в большей степени, чем расовая принадлежность, уровень образования и доходов, пол, возраст или другие факторы, оказывают влияние на их взаимоотношения в семье, с друзьями, на принятие политических решений. Томас Джефферсон в своей работе «Заметки о штате Виргиния» подчеркивал, что он «не будет задет, если его сосед скажет, что существует двадцать богов или вообще нет ни одного бога» [153]. Но в этой же работе он ставит риторический вопрос «Можно ли считать, что свободы нации гарантированы, если мы отказались от их единственной твердой основы, а именно, убеждения в умах этого народа о том, что свобода составляет дар божий» [154]. Религия, по его словам, является «дополнением к закону в деле управления людьми», а также «альфой и омегой» морального закона [155].

Церковь в США – часть общей культуры и один из факторов личной или социальной идентификации. Для многих эмигрантов даже в третьем поколении принадлежность к определенной конфессии – способ сохранения этнической принадлежности, а для малоимущих или вновь прибывших – еще и способом выживания, адаптации и поддержки. Для среднего класса принадлежность к определенной церкви – важная характеристика социального статуса. Американские общество и политика поддерживают религиозные ценности.

Хотя, как выше говорилось, для США характерен религиозный плюрализм, все же господствующее положение здесь занимает протестантизм. Согласно последним данным, число протестантов составляет примерно 100 млн чел. Исходя из этого, большинство исследователей, в том числе и американских, вслед за Вебером отводят определяющую роль в формировании религиозной ситуации в США протестантизму [156]. Многие авторы [157] отмечают и отмечают, что американский протестантизм, особенно после периода религиозного «Ривайвела», отличается большим индивидуализмом. Каждый должен был пережить личное «обращение» в веру.

Взрослое крещение у некоторых групп протестантов (например у баптистов) делает акцент на значении сознания, и, прежде всего, индивидуального сознания в области веры. Следовать или не следовать за Христом – это личный выбор каждого и выбор осознанный. Соответственно, каждый ответственен за этот выбор. По утверждению самих американцев, им присущ «радикальный индивидуализм» в области религиозности [158]. Поскольку отношения с Богом приватно-личные, и институт церкви не обладает государственным авторитетом, то не так важно, какую конкретно церковь посещает верующий и посещает ли ее вообще. Переход из одного прихода в другой и поиск «своей» церкви представляются естественным процессом. Именно в силу того, что в Америке изначально исторически не сформировалась религиозная государственная идеология, а также в силу того, что верующий американец-протестант легко меняет свою конфессиональную принадлежность в поисках истины, движимый религиозным чувством [159], в американском протестантизме сильнее проявляются две, изначально присущие этому направлению христианства тенденции: как либерализация вероучения, так и немедленная на него фундаменталистская реакция.

Сам протестантизм в США представляет собой сложную и динамичную систему разнородных церковных деноминаций, направлений и тече-

ний. Практически с самого начала в американском протестантизме наряду с вычленением различных церковных деноминаций, придерживающихся по-разному трактуемых доктрин и организационных принципов, наметилась тенденция к постепенному размежеванию по линии фундаментализм – либерализм, в зависимости от того, насколько далеко приверженцы этих двух течений ушли по пути пересмотра первоначальных протестантских вероисповедальных положений, или же, с какой интенсивностью они боролись за чистоту и неприкосновенность этих доктрин. Следует отметить, что размежевание по линии либерализм – фундаментализм в американском протестантизме не всегда совпадало и совпадает с размежеванием по деноминационному признаку. Представители обоих течений присутствуют во всех деноминациях.

Еще одна причина, по которой фундаментализм ярко проявляет себя именно в США, – то, что эта страна одна из самых религиозных стран индустриального мира. Это подтверждается как статистическими данными, так и ролью, которую играют религия и религиозность в этой стране. Начиная с 1800 г. и до недавнего времени, такие признаки религиозности, как принадлежность к церковной общине или посещение церкви, неуклонно росли в противоположность ситуации в странах Западной Европы. В 1990 г. 73 % американцев считали себя религиозными по сравнению с 43 % британцев, 62 % являлись членами церковной общины и 43 % еженедельно посещали церковь по сравнению с 14,4 % и 15 % в Великобритании [160], в чудеса верит 73 % граждан протестантской Америки по сравнению с 54 % граждан Великобритании [161]. При этом внутри религиозных институтов возрастало число членов более строгих течений или общин (консервативных, фундаменталистских), в то время как членство в более либеральных падало [162].

Контрольные вопросы и задания

1. Раскройте основные идеи религиозного фундаментализма.
2. Что такое секуляризм?
3. Какие философские идеи, по мнению фундаменталистов, поколебали основы христианской веры и нравственности?
4. Почему именно в США идеи протестантского фундаментализма получили такую поддержку и имеют влияние на общество до сих пор?

Глава 3. История протестантского фундаментализма в США

Исторически начало фундаменталистскому движению в протестантизме положили в конце XIX в. так называемые «Ниагарские конференции», которые носили название «Встречи верующих для изучения Библии» [163]. На них сформировался союз консервативных евангельских христиан, послуживший основой для фундаменталистского движения.

Идея проведения таких встреч была предложена в 1868 г. группой евангельских христиан. В течение нескольких лет эти конференции проводились в разных городах, но с 1883 г. по решению спонсоров постоянным местом проведения таких встреч стал городок Ниагара-он-зе-Лейк в штате Онтарио, отсюда и название.

Каждая такая встреча длилась одну неделю. Обычно она начиналась с вечернего молитвенного собрания в среду. Каждый из последующих дней включал по пять библейских семинаров (два утром, два днем и один вечером). В воскресенье проводились богослужения, Вечеря Господня и беседа о миссионерской работе. Выступающие, представлявшие самые разные штаты, постоянно подчеркивали важность традиционного, евангельского подхода к Библии. Часто применялся метод, называемый «библейское чтение»: вместо того чтобы проповедовать и учить, выступавший читал подряд несколько библейских отрывков на определенную тему, почти не комментируя ее. Таким образом, вниманию аудитории предлагалось лишь то, что сказано на данную тему «самим Святым Духом».

Ниагарские конференции носили принципиально несектантский характер и превратились в представительные форумы евангельских христиан Северной Америки. Но, не смотря на то, что состав участников был разнороден, ведущая роль принадлежала пасторам-милленаристам. Особое место в ряду этих пасторов занимал Дж. Х. Брукс который опубликовал в 1878 г. «Ниагарское исповедание» [164]. Там были статьи о буквальной истинности каждого слова в Писании, о греховности человека, о спасении верой в кровь Иисуса Христа, о действии Святого Духа в жизни верующего, о необходимости личной святости и о премилленарном Втором пришествии Христа. Послужив примером для «библейских и пророческих конференций», Ниагарские конференции также сыграли важную роль в распространении премилленаристского учения (прежде всего диспенсационализма в трактовке Дж. Н. Дарби), на них сформировался союз консервативных

евангельских христиан, послуживший основой для фундаменталистского движения.

В этот же период был также открыт целый ряд библейских институтов: таких, как уже упоминавшийся Библейский институт им. Мооди в Чикаго, Библейский институт в Лос-Анджелесе, Библейская школа в Филадельфии и другие. По сегодняшний день выпускники этих библейских институтов служат в церквах, стоящих на фундаменталистских позициях.

Некоторые исследователи считают, что историю собственно фундаменталистского движения в США можно разделить на несколько периодов, или этапов [165].

На первом этапе, который включает в себя 20-е г. XX столетия, деятельность движения заключалась в том, что оно выявляло фундаментальные христианские ценности, а также стремилось исключить из Церкви врагов протестантской ортодоксии. В период с 1910 по 1915 гг. в Чикаго была опубликована серия сборников под общим названием «Основы: Свидетельство об Истине» («The Fundamentals: A Testimony to the Truth»). В этих сборниках были отражены основные положения и практический опыт протестантизма, а также содержалась критика, как многочисленных модернистских движений, так и либеральной ортодоксии. «Основы» ассоциируются с формированием фундаментализма как позиции ортодоксального христианства, противостоящей современной либеральной теологии и модернизму. Три миллиона экземпляров каждого сборника бесплатно рассылались англоязычным протестантским пасторам, миссионерам и религиозным деятелям разных стран. Финансировался этот проект анонимно, «двумя христианами-мирянами» Лайманом и Милтоном Стюартами, богатыми калифорнийскими нефтепромышленниками, которые вкладывали в издание часть дохода, получаемого от операций с ценными бумагами. Восемьдесят три статьи, опубликованные в сборниках «Основы», охватывают следующие темы:

- изложение и апологетика основных христианских доктрин, в том числе доктрин о Боге, Откровении, воплощении, искуплении, богодухновенности, Св. Духе, воскресении;
- защита Библии от нападок библейской критики;
- критика интеллектуальных движений, которые рассматривались как нехристианские, таких как католицизм, мормонство, рационализм, дарвинизм, социализм;

- евангелизация и миссионерство;
- личные свидетельства людей, рассказывающих о том, какое влияние на их жизнь оказал Иисус Христос

Несколькими годами позже в 1919 г. для удобства пользования 12 сборников были сведены в 4 тома. Именно в таком виде они были опубликованы совсем недавно в 1993 г. Первый том полностью посвящен проблемам непогрешимости Святого Писания и безосновательности «высшей критики» Библии. Второй том разделяется на две части, первая посвящена вопросу богодухновенности Библии, вторая часть («Теология») состоит из статей, посвященных как догматическим вопросам (божественности Иисуса Христа, его непорочном зачатии, его телесном воскрешении), так и вопросам обращения и апостольского служения Св. Павла. Третий том включает 26 статей по теологии, посвященных библейской концепции греха, будущего возмездия, искупления, а также практике проповеди. И наконец, четвертый том включает в себя критические статьи о современной философской мысли, науке, дарвинизме, социализме, мормонах и спиритуализме. Последние четыре статьи в этом томе представляют личные свидетельства о вере людей, среди которых есть как простые верующие, так и проповедники, авторы статей «Основ».

Авторы «Основ» ставили перед собой цель помочь протестантским деятелям сориентироваться в новой ситуации, когда у христиан появилось множество соблазнов отклониться от истинного пути.

Возникает стремление отделить научные подходы, приемлемые для протестантской религиозности, от научных подходов, связанных с философской методологией «натурализма», так, к примеру, профессор Дж. Опп из Глазго тщательно различал дарвинизм и теорию эволюции. Дарвинизм, по его мнению, неоправданно противопоставляет научную теорию библейскому повествованию, напротив, эволюционная теория в какой-то форме способна описать, как создал Бог живых существ, включая людей [166].

Защитники фундаментальных вероучительных положений стали объединяться во внецерковные группы в рамках деноминаций. В 1910 г. были определены известные пять основных положений веры, которые стали рассматривать как фундаментальные доктрины христианства:

- непогрешимость Священного Писания;
- непорочное зачатие Христа;
- гибель Христа на кресте за грешников («искупление замещением»);

- физическое воскресение Христа;
- историчность чудес.

На протяжении 20-х гг. основная борьба развернулась в крупных церковных деноминациях Севера: в среде пресвитериан и в Северном баптистском союзе. Предметом ожесточенных споров стали и воззрения на природу христианства, методы теологических исследований и исторические подходы.

Понятие «фундаменталист», по всей вероятности, впервые ввел в оборот в 1920 г. К. Л. Лос в баптистском издании «Уотчман – Экземайнер», распространялось оно в начале 20-х гг. [167] «Фундаменталистами» называли тех, кто признавал основы веры и активно их отстаивал. В тех же 20-х гг. баптист Дж. Р. Стрэйтон дал название «Фундаментализм» своей газете. Некоторым сторонникам движения к основам не нравился этот термин: они полагали, что он вызывает ассоциации с новой религией, а не с тем истинным христианством, в которое всегда верила церковь [168].

В 1922 г. в Нью-Йорке три небольшие пресвитерианские церкви объединились в одну крупную церковь, и вскоре после этого церковь пригласила на пасторское служение известного либерала Герри Э. Фоздика.

В мае 1922 г. он прочел проповедь на тему «Одержат ли победу фундаменталисты?» Его проповедь явно бросала вызов библейскому фундаментальному движению и призывала к терпимости по отношению к либеральным идеям в христианских церквах. Подобная проповедь Фоздика вызвала бурю протеста со стороны консервативных верующих.

Фундаменталисты никак не могли смириться с тем, что христианами называют себя деятели, подобные Г.Э. Фоздику, поскольку те отрицали традиционные формулировки христианского вероучения и предлагали взамен модернистские, натуралистические положения.

В пресвитерианских церквах США был создан специальный комитет, которому поручили переработать Вестминстерский символ веры, заключающий в себе основные положения вероучения пресвитериан, что также вызывало протесты со стороны тех, кто настаивал на неизменности и чистоте вероучения. В 1923 г. около 1300 пресвитерианских служителей подписали заявление, которое получило известность, как «Ауборнское Заявление» (потому что оно было подписано в городе Ауборне в штате Нью-Йорк). Это заявление служителей было написано в ответ на декларацию, принятую Генеральной Ассамблеей Пресвитерианских Церквей в 1910 г.

Суть этого заявления 1300 пресвитерианских служителей сводилась к следующему:

«Генеральная Ассамблея прилагает все усилия к тому, чтобы церкви больше преданности проявляли по отношению к таким доктринам, как: учение о богодухновенности Библии, о боговоплощении Христа, об искуплении, о воскресении, а также о непрекращающемся владычестве нашего Господа Иисуса Христа. И все мы искренно верим в достоверность этих великих фактов и доктрин и придерживаемся мнения, что авторы Библии писали ее по Божьему вдохновению, что Иисус Христос был Богом во плоти, что Бог во Христе примирил с Собою мир и через Него мы имеем спасение, что Он умер за наши грехи, восстал из мертвых и является нашим вечно живущим Спасителем, что во дни Своего земного служения Он творил великие чудеса, а также что посредством смерти Своей Он постоянно силен спасать. Некоторые из нас признают удовлетворительным подобное объяснение всех этих фактов и доктрин, изложенных в декларации Генеральной Ассамблеи от 1923 г. Однако мы все также единодушно придерживаемся взгляда, что вышеперечисленные доктрины и положения не являются единственно возможным толкованием Священного Писания и ни в коем случае эти теории не должны претендовать на исчерпывающее объяснение всех фактов в вероучении нашей религии. И нашего доверия и братского общения заслуживают все те, кто придерживается вышеперечисленных доктрин, но также и те, кто придерживается каких-либо других теорий, приемлемых для объяснения всех фактов» [169]. По представлению противников такого подхода, подобные расплывчатые и неопределенные воззрения многих пресвитерианских служителей обрекали пресвитерианскую деноминацию Северной Америки на гибель в неразберихах и заблуждениях.

Богослов, профессор Принстонской семинарии Д. Г. Мейчен, опубликовал ряд заметок и книг, в которых он, в противовес развивавшемуся либерализму, отстаивал библейские истины. В своей книге «Христианство и либерализм» он конкретно и ясно объясняет разницу между двумя воззрениями. Мейчен либерализм (позже он стал использовать термин модернизм) называл новой натуралистической религией [170].

В этот период Мейчена поддерживали такие известные пасторы и руководители пресвитерианской деноминации, как Кларенс Макартни и Марк Мэтью. Однако широкую поддержку идеи Мейчена не получили и

он и его довольно многочисленные последователи оставили Принстонскую семинарию, а также вышли из пресвитерианской деноминации, основав Вестминстерскую теологическую семинарию недалеко от города Филадельфии [171].

Что касается баптистских церквей Севера, то с 1907 г. разрозненные, но сотрудничающие между собой, церкви объединились в Северный Союз Баптистов Америки. С первых же дней основания деноминации среди ее членов были такие либералы, как, например, проповедники социального евангелия Вальтер Раушенбуш и Шельер Мэтьюс, кроме того, в это время широкое влияние имел теологический факультет Чикагского университета, известный своими либеральными взглядами, многие проповедники и пасторы Баптистского Союза были выпускниками как раз этого факультета. Таким образом, в этом Союзе были сильны либеральные взгляды, но конечно, тут же возникли течения противостоящие либерализации. В 1913 г. с целью противодействовать влиянию этого либерального учебного заведения была открыта Северная баптистская семинария. А также, чтобы «способствовать и утверждать развитие чистого Библейского учения», позже была основана еще и Восточная баптистская семинария [172].

В 1919 г. на съезде Северного Союза было принято решение участвовать во Всемирном межцерковном экуменическом движении, что очень серьезно беспокоило консервативных, фундаменталистски настроенных верующих. Фундаменталистская часть руководства Северного Союза призвала в июне 1920 г. всех желающих собраться за несколько дней до начала ежегодного съезда (в городе Буффало в штате Нью-Йорк) и прослушать курс лекций на тему «Основы нашей баптистской веры». Инициаторами этого были Д. С. Масси, К. Л. Лаус, Д. У. Броугер, Расселл Конвел, А. С. Диксон, Франк Гудчайлд, В. Б. Хинсон, Кларк Ларкин, К. Майерс, Вильям Петтингилл, В. Б. Райлей, Кери Томас и другие. Во время этого собрания был заслушан ряд докладов с предупреждением о грозящей опасности, а именно о развитии либерального мышления в их рядах. В итоге было создано Общество Фундаменталистов, проводившее подобные собрания перед каждым съездом Северного Союза на протяжении почти четверти века. Целью фундаменталистов было освободить Союз от опасного влияния модернизма (сохраняя при этом прежнее устройство Северного Союза, входящие в него церкви, христианские общества и учебные заведения), укрепив позиции преданности истинной библейской вере. Они

не видели необходимости в отделении и хотели изнутри изменить существующую систему. Общество Фундаменталистов функционировало до 1945 г., а затем стало называться Консервативным Баптистским Объединением, ставшим частью зарождавшегося Консервативного баптистского движения.

Помимо Общества Фундаменталистов, в 1923 г. был создан Баптистский Библейский Союз. Инициаторами его создания были Р. И. Нейбор, О.В. Осдел, У. Петтингилл, В. Б. Райлей и Д. Ф. Норрис. Баптистский Библейский Союз был более воинственно настроен против либеральных религиозных учений, проникших в Северный Союз. Так в Северном Союзе обозначилось два направления, два разных подхода по отношению к проблемам, вызванным развитием либерализма. Один подход был более сдержанным – не соглашаться, протестовать, но при этом всеми силами стремиться сохранять деноминационное единство. Второй подход был более решительным, направленным скорее на отделение, чем на сотрудничество с модернизмом внутри деноминации.

Первое направление в итоге вылилось в образование Союза Консервативных баптистов, и среди инициаторов его формирования по-прежнему преобладали более умеренные взгляды. Второе направление выразило себя в формировании Генеральной Ассоциации Регулярных Баптистских церквей, с самого начала занявшей более определенную позицию по отношению к проблемам, возникшим в Северном Союзе, и вскоре перешедшей на позиции сепаратизма. Руководители Библейского Союза, решили выйти из Северного Союза и создать свой новый независимый союз – Ассоциацию баптистских церквей. Это решение было воплощено в жизнь на последней конференции Библейского Союза, состоявшейся в Чикаго в мае 1932 г. С тех пор Баптистский Библейский Союз стал называться Генеральной Ассоциацией Регулярных Баптистских Церквей (ГАРБЦ). В отличие от Баптистского Библейского Союза члены Общества Фундаменталистов в течение ряда лет оставались в Северном Союзе, продолжая выражать свой протест против модернизма, однако, в конце концов, так и не добившись каких бы то ни было существенных результатов, решили организовать независимое миссионерское общество, которое должно было занять место «отступившего от истины Американского Баптистского Зарубежного Миссионерского Общества» [173]. В 1943 г. на совещании в Чикаго было создано Консервативное Баптистское Зарубежное Миссионерское Общество.

Во многих случаях, наряду с церквями восточных и западных штатов, оплот фундаментализма составили южные баптисты и многочисленные новые независимые церкви Юга и Среднего Запада. Фундаменталистское движение среди Южных баптистов было сосредоточено вокруг Д. Франка Норриса, пастора Первой баптистской церкви в штате Техас. Норрис основал Баптистское Миссионерское общество, которое позднее было переименовано во Всемирное Фундаментальное баптистское миссионерское общество. Он выступал с обличениями либеральных религиозных идей и их влияния внутри Южной Баптистской Конвенции. Другой союз, состоявший из церквей, расположенных в южной части Соединенных Штатов, назывался Южным Баптистским Братством. Служителями этого союза проводились библейские конференции с проповедью Евангелия и использованием христианской музыки. Его члены верили в абсолютный авторитет и богодухновенность Священного Писания, а также в восхищении Церкви до установления тысячелетнего царства. Они также считали, что Библия является единственным авторитетом во всех вопросах жизни и веры.

Борьба между фундаментализмом и либеральными религиозными воззрениями затронула практически все существующие деноминации в Америке. Фундаменталистские церкви носили разные названия: библейские церкви, братские, фундаментальные и т. д. Среди самых известных фундаменталистских союзов образовавшихся в то время можно назвать Библейские церкви, Конгрегационное Методистское объединение церквей, Фундаментальное Методистское объединение церквей, Союз Независимых церквей, Вестминстерское Библейское Братство, Независимые Фундаментальные Церкви Америки и другие. Большинство из них существуют по сей день и придерживаются тех же позиций, что и сто лет назад, выступая за возвращение к основам, борясь «с моральным и религиозным разложением общества» [174].

В период 20-х гг. фундаменталисты в общественной сфере активнее всего действовали в области образования, они сопротивлялись тому, чтобы в общественных школах преподавалась эволюционная теория, это выразилось в так называемых «обезьяньих процессах».

В самой острой форме конфликт проявился в 1925 г. в знаменитом процессе по делу Скоупса [175] (Дейтон, штат Теннесси). Этот судебный процесс был связан с преподаванием эволюционной теории в одной из

средних школ штата Теннесси, что было запрещено законодательством штата («Batler law»). Подобные законы были приняты и в других штатах, таких как Оклахома, Флорида, Миссисипи, Северная Каролина и Кентукки. Дж. Т. Скоупс, учитель биологии в средней школе Рин-Каунти (Дейтон) был признан виновным (судья Дж. Ростон присудил взыскать с него штраф в 100 долларов). Позже Верховный суд штата Теннесси отменил приговор, но по чисто техническим причинам. Формально антиэволюционный закон штата Теннесси действовал до 1967 г.

Дейтонский конфликт возник в ходе судебных заседаний. Обвинительную сторону представлял лидер антиэволюционистских сил того периода, трижды кандидат в президенты У. Дж. Брайан. Защиту представлял знаменитый адвокат К. Дарроу. Брайан отстаивал традиционные американские ценности – веру в Библию, доверие к «простым фактам» и «недоверие к новым гипотезам» [176]. Во время этого процесса Брайан пользовался широкой поддержкой горожан, поскольку те выступали против любых нововведений, они не были готовы следовать за стремительными изменениями XX «с ревом несущегося» века, обращаясь к вере за стабильностью. Дарроу представлял просвещенное знание, современную мысль и урбанистическую культуру.

Брайан заключил, что защита в Дейтоне хотела только одного – «высмеять всякого, кто верит в Библию». Он писал: «Я очень хочу, чтобы мир знал, что у этих джентльменов нет иной задачи, как выставить в идиотском свете каждого христианина, верящего в Библию». В ответ Дарроу заявлял: «Как вам прекрасно известно, наша цель помешать фанатикам и невеждам осуществлять контроль над образованием в Соединенных Штатах и больше ничего» [177].

Этот процесс получил широкую огласку, о нем писали все крупные газеты того времени. Дело Скоупса имело большое значение для религиозной жизни Америки. Вплоть до сегодняшнего дня за фундаменталистами закрепились репутация культурно отсталых людей. Отношение к проблеме эволюции стало главным фактором, сплотившим тогда ряды консервативно настроенных теологов. Эта проблема до сих пор волнует фундаменталистов, в среде которых появилось специальное направление «научного креационизма», которое своей целью ставит научное обоснование всего того, что содержится в книге Бытия. Однако крайние фундаменталисты до настоящего времени не приемлют такого подхода, настаивая на букваль-

ном понимании каждого слова Библии, и на том, что сотворение происходило так, и только так, как это сказано в Библии.

Кроме того, после этого процесса сформировались и получили широкое распространение представления о противоположности между Америкой сельской (евангелистской, фундаменталистской, консервативно-традиционной) и Америкой городской (образованной, либеральной и светской). Такое противостояние существует и сейчас.

Следующий этап истории фундаментализма в Америке охватывает конец 20-х – начало 40-х гг. В годы Великой депрессии изменилось само понятие «фундаментализм». Его стали применять только к определенной части верующих, которые разделяли традиционное христианское вероучение. Вторая мировая война и связанные с ней трагедии и опасности резко усилили в США религиозность и «фундаментализировали» политические предпочтения. Фундаменталистско-ревивалистская радиопередача *Old-fashioned Revival Hour* Чарльза Фуллера становится самой популярной радиопрограммой в Америке в 1942 г. [178].

Время от времени фундаменталисты на Севере продолжали создавать новые деноминации на основе прежних, за которыми они не признавали чистоты веры. Так были основаны Генеральная Ассоциация Постоянных Баптистских церквей (1932), Пресвитерианская церковь Америки (1936), позднее переименованная в Ортодоксальную Пресвитерианскую церковь, Библейская Пресвитерианская церковь (1938), Консервативная Баптистская Ассоциация Америки (1947), независимые фундаменталистские церкви Америки (1930) и многие другие. На Юге фундаменталисты доминировали в крупнейшей Южной Баптистской Конвенции, Южной пресвитерианской церкви, ширившихся движениях Библейской церкви и Баптистской церкви, в том числе Американской Баптистской Ассоциации. По всей территории США фундаменталисты основывали новые ревайвелистские движения, миссии, библейские конференции и газеты.

В этот период деятельность фундаменталистов, в первую очередь, определяло теологическое положение, согласно которому истинное христианство, представляемое ими, опирается на буквальное прочтение Библии. Истина эта должна была получить организационное оформление, которое бы исключало всякую общность с либералами и модернистами; тем самым верность основам веры у фундаменталистов стала сочетаться с сепаратистскими тенденциями. Кроме того, они отождествляли себя с теми

традициями, которые, по их мнению, воплощали чистоту, как в плане личной нравственности, так и всей американской культуры. Понятие фундаментализм в основном стало относиться к ортодоксальному протестантизму вне рамок крупных северных деноминаций, а именно к новым деноминациям, южным церквям и ко многим независимым церквям Америки.

С начала 40-х гг. фундаменталисты сменили ориентиры и со временем раскололись на два лагеря. Одни продолжали сознательно называть себя «фундаменталистами» и отождествлять свои убеждения с подлинным библейским христианством. Другие сочли неудобным причислять себя к «фундаментализму» [179], поскольку это понятие уже тогда ассоциировалось с оторванностью от социальной проблематики, сепаратизмом, антиинтеллектуализмом, нетерпимостью, невежеством и даже глупостью. Фундаменталисты из второй группы стали называть себя «евангельскими христианами» («евангеликами») и связывать именно это понятие с идеалом «подлинного христианства», а часть из них с 1948 г. называет себя «неоевангеликами». Они стремились добиться «проникновения в тыл...» модернистских групп с тем, чтобы изнутри влиять на них [180]. Важным было и стремление к евангельскому сотрудничеству без нападков на другие кооперирующие с ними движения, даже если их богословские позиции и отличаются от их собственной [181].

Организационно раскол среди северных фундаменталистов был закреплён созданием, с одной стороны, Американского Совета Христианских Церквей (АСХЦ), который в принципе носил сепаратистский характер, а с другой Национальной Ассоциацией Евангеликов (НАЕ), объединявшей ортодоксальных протестантов из разных деноминаций.

В 1942 г. руководители евангельских церквей разослали обращение, в котором приглашали всех заинтересованных служителей собраться на конференцию в Сент-Луис. Задачей этой конференции было изучение возможностей организации межденоминационного евангельского братства с целью совместно разработать принципы их позиции и направления.

На этом конгрессе выступил с речью Гарольд Окенга, в то время пастор церкви в Бостоне, призывая евангельских верующих объединиться.

А за год до этого, в 1941 г. был организован фундаментальный Американский Совет Христианских Церквей. Его руководитель, Карл Макинтаер, был приглашен теперь выступить перед собравшимися на конференцию в Сент-Луисе, чтобы объяснить собравшимся цель и задачи его организации.

В своем выступлении Макинтаер призвал участников присоединиться к Американскому Совету и не создавать новой организации. Однако руководители евангельских церквей, собравшиеся в Сент-Луисе, отвергли предложение Макинтаера на том основании, что АСХЦ поставил перед собой задачи и цели служения, не соответствующие их целям.

По сути, главное различие в позициях НАЕ и АСХЦ заключалось в отношении к вопросу сепаратизма. Один из защитников позиций НАЕ так писал об этом: «... НАЕ не настаивает на том, чтобы члены евангельских деноминаций отделялись от своих церквей только из-за того, что служители и руководители их деноминаций отступили от истины»[182]. В отличие от них, АСХЦ настаивал на том, чтобы его члены непременно вышли из «отступнических церквей». Для НАЕ же это было не так важно.

Другой автор утверждает, что «курс НАЕ на всеобщее объединение позволил Ассоциации внедрять свои идеи изнутри, оставаясь частью американского протестантского движения, в то же время как АСХЦ, отделившись, оказался за пределами и мог только атаковать либералов извне» [183]. Гарольд Окенга, дававший направление НАЕ в первые годы их существования, лучше всех определил позиции и курс НАЕ, и по его словам:

«Современная стратегия в деле Евангелия должна быть основана на принципе проникновения в тыл... Мы, евангелисты, должны осознавать, что либералы и модернисты прибегают к этой стратегии в течение многих лет: они проникли в тыл наших евангельских деноминаций, организаций и союзов, а потом захватили власть. Теперь настало время для нас, евангельских, проникать в модернистские группы и оказывать на них влияние. Почему считается невероятным, что евангельские верующие могут проникнуть в либеральные деноминации и закрепить там свои позиции, а может быть и прийти к руководству в этих деноминациях? Ведь безусловно то, что ответственность за свои деноминации не снимается с нас до тех пор, пока мы не будем изгнаны из этих деноминаций. Не отвергая принципов реформации, мы все же убеждены, что на членах каждой деноминации лежит ответственность за ее служение до тех пор, пока деноминация не отречется от библейского христианства» [184].

Далее, обсуждая различия между Национальной Ассоциацией Евангеликов и Американским Советом Христианских Церквей, Гарольд Окенга пишет:

«Евангельское движение ставит перед собой определенные цели: оно стремится к евангельскому сотрудничеству. Эта мысль была высказана при создании Национальной Ассоциации Евангеликов в 1942 г. НАЕ настаивала на положительном отношении к Федеральному Совету Церквей и позднее также к Национальному Совету (часть экуменического Всемирного Совета Церквей) в противовес курсу Американского Совета Христианских Церквей. НАЕ объединила евангельских верующих для проведения дела Евангелия на различных участках, совершая это без нападков на другие кооперирующие с нами движения, даже если их богословские позиции и отличаются от наших. Многие независимые общины, чьи деноминации входили в Федеральный Совет Церквей, были приняты в НАЕ с целью дать им возможность выразить свои убеждения, а также возможность сотрудничества на евангельской истинной основе» [185].

Американский Совет Христианских Церквей был организован под руководством Карла Макинтаера, пастора Библейской пресвитерианской церкви в Коллингсвуде в штате Нью-Джерси. Макинтаер был сторонником Д. Г. Мейчена и других, отделившихся от пресвитерианской деноминации. После смерти Мейчена, Макинтаер отделился от Истинной Пресвитерианской церкви и основал Библейскую Пресвитерианскую церковь, в которой в течение многих лет он был основным руководителем. Макинтаер был основателем и руководителем АСХЦ, он был убежден в необходимости объединения тех, кто верил в авторитет Библии и выступал против отступничества. Организационная конференция, образовавшая АСХЦ, была проведена 17 сентября 1941 г. Макинтаер был избран первым президентом этой группы (1941 – 1944). Роберт Кетчам был вторым президентом с 1944 по 1947 гг. Со временем к АСХЦ присоединился ряд других деноминаций, все они были сравнительно небольшими. Одним из самых больших союзов была Генеральная Ассоциация Регулярных Баптистских Церквей. Однако следует отметить, что поместные церкви индивидуально решали вопрос своей принадлежности к Американскому Совету Христианских Церквей.

Позиция по отношению к сепаратизму была ясно выражена в конституции АСХЦ: «Ни одна церковь или объединение, состоящие в Национальном Совете Церквей Христа в США, не имеют права быть членами АСХЦ до тех пор, пока они поддерживают связь с Национальным Советом»..., что Бог дал повеление «отделиться от всякого неверия и разложения» [186].

В предисловии к конституции АСХЦ сказано, что Бог дал повеление своим детям «отделиться от всякого неверия и разложения». В брошюре, выпущенной по случаю двадцать пятой годовщины АСХЦ, отмечено, что одной из целей АСХЦ является «разоблачение действий» Национального Совета Церквей (Национальный Совет Церквей является частью либерального экуменического Всемирного Совета Церквей). В этом также важное различие между АСХЦ и НАЕ и, скорее всего, именно поэтому руководители НАЕ часто отрицательно отзывались об АСХЦ. В своих устных выступлениях, а также посредством печати, АСХЦ последовательно разоблачал «отступничество» Национального Совета. Однако это не значит, что у АСХЦ не было конструктивных программ взаимного сотрудничества с другими верующими, хотя позиции АСХЦ всегда отличались своей конкретностью и принципиальностью «в осуждении отступничества Национального Совета и сотрудничающих с ним групп» [187].

В 50-х гг. понятие «фундаментализм» прочно связывалось как с АСХЦ, так и с огромным числом южных церквей, не принадлежащих ни к одной из вышеназванных структур. Название «фундаменталистских» носили такие теологические учебные заведения, как университет Боба Джонса, Библейский институт Мооди, Далласская теологическая семинария, сотни евангелизаторов и проповедников. В 1948 г. с целью противодействия влиянию Всемирного Совета Церквей также под руководством Карла Макинтаера была создана международная организация – Интернациональный (Международный) Совет Христианских Церквей. В Интернациональный Совет Христианских Церквей входят следующие группы: Совет Христианских Церквей Индии, Японский Евангельский Совет Христианских Церквей, Пресвитерианская Правоверная Церковь в Камеруне, Африканская Евангельско-Пресвитерианская Церковь и много других небольших групп из целого ряда стран мира.

Международный совет христианских церквей стремился утвердить понятие «фундаментализм» в мировом масштабе, противопоставляя себя Всемирному Совету Церквей.

В это время определение «фундаменталистский» приобрело особое содержание, скорее противопоставленное понятиям «евангелистский» и «неоевангелистский», чем либерализму, модернизму и неоортодоксии.

Однако в 50-х – 60-х гг., да и впоследствии, у фундаменталистов и евангеликов было много общего: и те, и другие были привержены тради-

ционными вероучительными положениями о Священном Писании и Христе, поощряли евангелизм, ривайвализм, миссионерскую деятельность, ратовали за высокую личную нравственность и призывали отказаться от алкоголя, курения, театра, кино, карточных игр. Американские ценности они отождествляли с христианскими ценностями. И фундаменталисты, и евангелики облегчали решение поставленных перед собой задач, создавая структуры, отделяющие их от остального общества. Однако фундаменталисты полагали, что они отличаются от евангеликов и неоевангеликов тем, что в большей мере сохраняют верность библейскому христианству, более враждебны церковному отступничеству, коммунизму, личному злу, меньше подстраиваются под принятые социальные и интеллектуальные нормы [188]. Таким образом, евангельские христиане являются фундаменталистами, но более умеренного направления.

Например, Руди Винс, американский баптист, протестант, евангелистский христианин и руководитель Христианской радиовещательной компании, отвечая на вопрос, считает ли он себя фундаменталистом, сказал следующее: «Я бы отнес себя к фундаменталистам веры, то есть евангелистских христиан, но не к фундаменталистам, которые сегодня очень активно политически участвуют, скажем, в Америке против абортов, прав гомосексуалистов, против христиан, которые межконфессионально работают, сотрудничают» [189]. Таким образом, можно сказать, что с этого периода в фундаменталистском движении существуют две группы: более радикальная – это собственно фундаменталисты и евангелики, которые придерживаются тех же вероучительных воззрений, что и фундаменталисты, однако в социальной сфере готовы идти на некоторые уступки современному миру.

В конце 70-х гг. и особенно в 1980 г., в ходе президентской кампании Рональда Рейгана фундаментализм вступил в новую фазу. Голос фундаменталистов приобрел общенациональное звучание, поскольку они предложили возможный путь выхода из ситуации, которую многие оценивали как крупнейший социальный, экономический, нравственный и религиозный кризис в Америке. Фундаменталисты объявили, что новый, еще более опасный враг – это секулярный гуманизм, который несет ответственность за упадок церкви, школ, университетов, государства и самое главное семьи [190]. Они боролись против положений, которые считали порождением секулярного гуманизма: политического и теологического либерализма,

размытой морали, половой свободы, социализма, коммунизма, любого умаления абсолютного авторитета Библии, призывая американцев вернуться к основам веры и американским нравственным ценностям.

Выдвинулось новое поколение фундаменталистов в печати и на телевидении – Дж. Фолуэлл, Т. Ляхэй, Х. Линдсей, П. Робертсон и др [191]. Опираясь, в первую очередь на южных баптистов, они нашли сторонников во всех деноминациях.

Фундаменталисты начала 80-х гг. значительно отличались от своих предшественников. Тем не менее, они продолжали общую линию фундаментализма, начало которой положено в 20-е гг. Они были уверены, что одни знают истинные основы веры и представляют подлинное христианство, и полагали, что их долг – выдержать великую историческую битву против всех врагов, стремящихся навредить христианству и Америке. Для осуществления своих целей фундаменталисты создали огромное количество независимых организаций, распространяющих их теоретические и практические идеи. Первым шагом на пути упорядочивания организационной структуры этой субкультуры стало создание движения «Морального большинства» («Moral Majority») Джерри Фолуэлом в 1979 г.

В 1990-е гг. религиозные идеи пережили серьезное возрождение, прежние конфессиональные группы заметно укрепились, появились новые группы, в результате чего присутствие религии в обществе стало ощущаться гораздо сильнее [192]. В последние десятилетия XX в. существенно возросло количество протестантов и «повторно рожденных христиан», а также число евангелистских организаций, то есть растет число консервативных и фундаменталистских направлений. В период с 1990 по 2000 гг. наибольшую динамику роста среди американских конфессий демонстрировали мормоны (прирост верующих на 19,3 %), консервативные церкви евангельских христиан, церковь Христа (прирост на 18,6 %) и церковь Ассамблеи Бога. Количество членов Южной Баптистской Конвенции увеличилось с 1973 по 1985 гг. на 17 %. Тогда как количество прихожан в основных протестантских церквях сократилось. Пресвитерианская церковь потеряла 11,6 % прихожан, а Объединенная церковь Христа – 14,8 %. В конце 1980-х на смену «Морального большинства» пришла «Христианская коалиция», основанная в 1989 г. П. Робертсоном и насчитывающая в своих рядах в 1995 г. примерно около 1 700 000 чел. [193]. Евангелисты заняли ведущие позиции в шестистах американских «мегацерквях» – церковных

организациях с количеством прихожан от 2000 до 20 тыс. (по данным на 2002 г.) [194].

Среди прочих евангелистских организаций можно назвать движение за семейные ценности (2 млн человек), Американскую ассоциацию семьи (600 тыс. членов), Церковь Хранящих обеты, Лигу встревоженных женщин Америки. Христианские средства массовой информации увеличились численно и подняли тиражи. К 1995 г. 130 издательств выпускало книги христианской тематики, еще 45 издательств имели в ассортименте христианские книги и пособия. Так называемые «Христианские романы» оказывались в верхних строках списков национальных бестселлеров. Кроме того, в 1995 г. в стране насчитывалось свыше 1300 религиозных радиостанций и 163 религиозные телепрограммы. В конце 1990-х гг. появилась сеть христианских магазинов, торгующая товарами религиозной направленности и имеющая оборот в несколько миллиардов долларов в год [195].

Итак, фундаментализм в США имеет ряд характеристик, которые обусловлены историческими и культурными особенностями развития протестантизма в этой стране, а также сложившимися государственно-конфессиональными отношениями. Это, прежде всего, проявляется в динамизме реакции фундаменталистских движений и настроений на социальные и политические изменения в стране, что выражено в активной политической и социальной позиции каждого адепта фундаменталистских протестантских направлений и фундаменталистских движений в целом. Особой характеристикой фундаментализма в США является также его стремление получить четкое организационное оформление, отделившись от либерального крыла своей конфессии. Выявить эти особенности помогает обращение к истории развития фундаментализма.

Контрольные вопросы и задания

1. На какие периоды можно разделить историю протестантского фундаментализма в Америке?
2. Чем известно «дело Скоупса»? Каким образом оно повлияло на историю США?
3. Раскройте основные идеи диспенсационализма.
4. Что такое «высокая критика»?
5. Какие два направления на сегодняшний день существуют в фундаментализме? В чем заключается их сходство и различие?

Глава 4. Социально-политическая деятельность фундаменталистов Америки

Фундаменталистское движение – это не просто определенное религиозное течение, которое выступает только за возвращение к истокам веры. Это в том числе сила, которая имеет четкие политические, социальные, мировоззренческие установки, и она готова бороться за то, чтобы претворить их в жизнь. В этом заключается важная особенность фундаменталистской религиозности вообще и протестантской в частности.

Протестантизм с самого начала своего формирования отличался тем, что активно вмешивался в жизнь общества. Реформаторов мало интересовали глобальные и умозрительные вопросы. Напротив, их интересовали, прежде всего, индивидуальные установки каждого человека, определяющие его отношение к тому, с чем он непосредственно и повседневно сталкивается, то есть такие сферы человеческого существования, как поведение в семье, в быту и на работе.

Согласно протестантской концепции спасения, никакое конкретное действие не более спасительно, чем любое другое и полное исполнение людьми требований Бога в этой жизни также невозможно. Однако, как признавал сам Лютер, добрые дела – это правильный ответ на дар искупления и божественные требования должны стать личным идеалом верующего [196]. Кроме того, уничтожение специфики особой сакральной сферы в протестантизме означает сакрализацию всех сфер, а уничтожение специфически сакральных действий – сакрализацию всех действий. Правом и обязанностью церкви оказывается вмешательство во все сферы жизни, исполнение всего, в чем она видит возможность исправления несоответствий божественному закону. Более того, церковь должна добиваться, чтобы конкретные законы и решения власти соответствовали и выражали, насколько это возможно, божественный закон. И Лютер, и Кальвин уделяли большое внимание общественному значению Библии. На протяжении всей истории протестантизма разные его направления в разной мере так или иначе участвовали в преобразовании общества, причем как в его либерализации, так и в его консервации.

Так, например, предшественники фундаменталистского движения пуритане в США внесли вклад в общественное устройство и оказали влияние на формирование будущей американской политической традиции.

Пиетисты в Германии, не смотря на то что их учение было всегда крайне индивидуалистично и их часто обвиняли в том что они «не от мира сего», тоже принимали участие в жизни общества. Основоположник пиетизма Ф. Я. Шпенер требовал, чтобы богатые христиане делились своим добром с бедняками, а его последователь А. Г. Франке создал в Галле университет на пиетистских принципах, где готовили пасторов и миссионеров, и основал детский приют, больницу и другие учреждения для бедных.

В начале своей истории христианский, главным образом протестантский, фундаментализм настаивал на добровольности веры. Такие виды его деятельности, как миссионерство, борьба с алкоголизмом, создание филантропических учреждений, помощь в тюрьмах оставались политически нейтральны в Англии и США. Но фундаменталисты участвовали в борьбе против рабства и за реформу пенитенциарной системы, тем самым включившись уже в первой половине XIX в. в политическую жизнь стран [197]. В XIX в. акцент фундаменталистами стал делаться не на социальную роль Евангелия, а на нравственное его содержание, именно поэтому в этот период фундаменталисты предпочитали заниматься больше делами веры и проповеди, нежели участвовать в каких-либо общественных процессах.

Такая тенденция сохраняется до сих пор в некоторых фундаменталистских направлениях протестантизма, которые считают, что мир настолько плох, что никакие усилия спасти его не могут, и вместо того, чтобы прилагать такие бесполезные усилия, лучше строго придерживаться разделения мира на чистый и грязный, никогда не переходя эти границы.

Пожалуй, наиболее ярко и последовательно эти идеи воплотились у амишей, протестантов, которых называют самыми «последовательными фундаменталистами в США» [198]. Последователи этого вероисповедания ведут архаический образ жизни, который постоянно должен им напоминать о библейской простоте. Подражая этому высокому авторитету, амиши не признают автомобилей, самолетов, электричества, радио, телевидения, телефона, кино. Они живут небольшими группами, сводя все контакты с внешним «грязным» миром до самого минимума.

Однако большая часть фундаменталистов не придерживается подобной точки зрения на мир. Многие из них видят своей основной задачей спасти мир от неминуемой гибели, прилагая все усилия и работая во всех направлениях, чтобы мир, который действительно далек от совершенства, обратился к основам, причем основам не только веры, но нравственности,

общественной жизни, культуры, нации. Все это послужило причиной того, что фундаменталистски настроенные религиозные группы, их адепты принимают очень активное участие в политической, социальной, культурной и экономической жизни страны.

Прежде чем говорить о роли протестантского фундаментализма в политической и социальной жизни Америки, следует обратить внимание на такой феномен американской религиозной и политической жизни, как «гражданская религия». У этого понятия множество трактовок, например, В. Р. Легойда выделяет как минимум четыре подхода к определению содержания понятия «американская гражданская религия» [199]:

- в первом подходе под гражданской религией понимается определенный набор сакральных идей, символов и ритуалов, разделяемый подавляющим большинством американцев и являющийся основой национальной самоидентичности, а также служащий способом национальной консолидации, не задевающим личных религиозных взглядов американцев;
- вторая трактовка предлагает рассматривать американскую гражданскую религию прежде всего как культ государства, в центре которого находится идея избранности американской нации;
- сторонники третьей точки зрения полагают американскую гражданскую религию компромиссным альтернативным вариантом традиционным верованиям, при этом вариантом весьма поверхностным по сравнению с традиционными религиями. Придерживающиеся всех трех точек зрения исследователи исходят из факта объективного существования гражданской религии в американской жизни с начала американской истории;
- четвертое направление выступает против того, чтобы рассматривать гражданскую религию в качестве реально существующего феномена, отказывает ей в собственной онтологии и считает концепцию гражданской религии в лучшем случае чем-то вроде веберовского идеального типа – не служащей адекватным отражением реальности интеллектуальной конструкцией, которая может помочь исследователю понять некоторые процессы в американской общественно-политической жизни. При этом возможности использования данной концепции весьма ограничены: она применима скорее для ретроспективного анализа, чем для перспективного прогнозирования [200].

По определению Роберта Белла, гражданская религия США – есть неконфессиональное религиозное измерение (religious dimension) публичной американской жизни, являющееся сущностным выражением американской нации и объединяющее всех членов американского общества, независимо от их вероисповедания и конфессиональной принадлежности [201]. В основе гражданской религии лежат специфические символы и ритуалы, оформляющие идею богоизбранности американской нации и служащие укреплению национальной солидарности. Одной из важнейших функций гражданской религии является функция легитимизации политической власти.

В силу реальной потребности в общих символах общенационального устремления, которыми американцев не могла обеспечить ни одна из существовавших церквей, а также в силу того, что люди, независимо от своей принадлежности к той или иной церкви, свободно обращались с религиозными символами, преобладающую роль в гражданской религии стали играть секулярные институты и их персонал.

Идеологию, которая лежала в основе такого альянса политики и религии, можно уложить в следующую схему:

- 1) существует Бог;
- 2) его волю можно узнать посредством демократических процедур;
- 3) Америка важнейший посредник Бога в истории, главный инструмент Бога, американцы, Богом избранный народ, «новый Израиль», он совершил исход через океан и создал «град на холме», который служит путеводной звездой для наций, избравших путь демократии;
- 4) нация главный источник самоидентификации для американцев, как в религиозном, так и в политическом смысле [202].

На символическом уровне аксиоматика гражданской религии реализуется в следующих символах.

I. Идеальные символы.

1. Вербальные:

- а) сакральные тексты: Американская конституция, Декларация независимости, Геттисбергское обращение Линкольна, Билль о правах;
- б) особая публичная политическая риторика (God-talk, God words), используемая в инаугурационных речах президентов, их обращениях к конгрессу, публичных выступлениях политических лидеров и т.д.;

в) «понятийная» символика («американская мечта», «свобода», «избранный народ», «град на холме» и т.д.).

2. Невербальные: американский флаг, герб (большая государственная печать), пост президента и т.д.

II. Материальные символы: это, прежде всего, статуя Свободы, Колокол Свободы и проч.

В особую группу можно выделить людей, являющихся символами американской национальной культуры: отцы-основатели (Founding Fathers), первые президенты, президент-освободитель Линкольн и т.д. [203]

Ритуалы гражданской религии в США включают в себя, помимо инаугурации президента и принятия гражданства, День благодарения (самый первый американский праздник, отмечать который начали еще пуритане в Массачусетсе в знак благодарности за благословение свободы и процветания на новой земле), День независимости (отмечается 4 июля в память подписания Декларации независимости), Президентский день (образовался в результате слияния празднования дней рождений Вашингтона и Линкольна), День памяти (день памяти погибших во всех войнах, начал отмечаться после Гражданской войны), День ветеранов (стал отмечаться в память о принимавших участие в Первой мировой войне, сегодня является днем чествования ветеранов всех войн) [204].

Многие считают библейскую веру евангельских христиан несовместимой с гражданской религией прежде всего потому, что она унижает достоинство Бога, «низводя его до статуса божка» [205]. Кроме того, некоторые исследователи склонны видеть в гражданской религии США завершенную форму религиозного либерализма [206].

Однако в среде фундаменталистов нет единого мнения на этот счет. Одни рассматривают ее как просто веру в абстрактного бога, абстрактное божественное начало, которое ничего общего не имеет с верой в Бога-Отца и Иисуса Христа, а значит, выступает антиподом «истинного христианства» [207]. Другим кажется близкой идея избранности Америки, особенно в контексте того, что для фундаменталистов характерен эсхатологический, миллениаристский подход к миру, который базируется на бескомпромиссном дуалистическом разделении участников «драмы истории» на божественные силы добра, ассоциируемые с Америкой, и дьявольские силы зла, ассоциируемые со всеми теми, кто не принимает Америку [208]. Воплоще-

ние этих сил зла на протяжении истории менялось: это был модернизм, светский гуманизм, коммунизм, теперь к этому перечню прибавился еще исламский фундаментализм и терроризм во всех его проявлениях.

Все вышесказанное – неотъемлемая часть гражданской религии в Америке. Кроме того, американские христианские фундаменталисты вполне разделяют либеральные ценности американского общества и считают Конституцию и Билль о правах Божьим даром народу Америки [209].

Они не агрессивны в отношении иных конфессий и деноминаций, но ждут от политиков христианского, высоконравственного отношения к своему служению и требуют от властей оберегать общественную нравственность, веру в Бога как таковую, беречь свободу человека и его достоинство не только в США, но и во всем мире. Поддержка борцов и прославление мучеников за свободу в любой точке земного шара с самого создания фундаменталистских движений становится их задачей и возводится в ранг государственной политики США, и опять-таки же превращаются в важнейшую составляющую так называемой гражданской религии Америки.

Таким образом, нельзя однозначно противопоставлять гражданскую религию и фундаментализм как непримиримых противников, в определенном смысле протестантский фундаментализм – составная часть гражданской религии, конечно, не в вероисповедном плане, здесь они далеко расходятся, тогда как в отношении к роли Америки как Богом избранного государства, «града на холмах» они определенно совпадают.

Итак, как уже было сказано фундаменталисты активно действовали в духовной, социальной сфере, но при этом политически себя активно не проявляли. Более того, после активного периода 20 – 30-х гг. во внешней деятельности наступил спад. Период 40 – 60-х гг. – это время постоянного роста религиозного и политического либерализма в американских церквях, что выражалось в следующем:

- развитие и распространение различных форм либеральной теологии прежде всего «теологии смерти Бога»;
- усиление экспериментирования в сфере культа, идущее в самых разных, но одинаково связанных с распадом формализованного, догматического культа направлениях;
- распространение этических учений, предельно дедогматизирующих мораль и официальный пересмотр церквями множества положений традиционной морали, особенно в сфере половой морали, когда церк-

ви отказывались от безусловного признания греховными добрачных и внебрачных связей, поддерживали легализацию аборт и официально поддерживали приобретаемое с конца 60-х гг. реальное политическое значение «движение гомосексуалистов за равные права»;

- переход многих «основных» протестантских церквей к допуску женщин в духовенство [210].

В сфере политики в этот период времени первое место занимает борьба за мир во Вьетнаме, вызвавшая множество официальных церковных резолюций с призывами к миру. Наряду с борьбой за мир во Вьетнаме и после установления мира либерально настроенные церкви борются против поддержки диктаторских режимов в ЮАР, за усиление помощи развивающимся странам.

В сфере внутренней политики первое место занимала борьба за равноправие афроамериканцев и других расовых меньшинств. Другими направлениями внутривнутриполитической активности были: поддержка различных мер, связанных с перераспределением доходов в пользу беднейших слоев населения, борьба за отмену смертной казни, за поправку к Конституции о равных правах женщин, против законов штатов, запрещающих аборт, за максимальное проведение в жизнь принципа отделения государства от церкви, в частности, в поддержку решений Верховного суда в период с 1962 по 1963 г. о запрещении общей молитвы в государственной школе, что надо отметить вызвало бурный протест со стороны консервативных церквей, особенно, конечно, со стороны евангеликов и фундаменталистов [211].

Однако все вышесказанное, как отмечают специалисты, привело к тому, что либерально настроенные церкви все меньше занимались своими непосредственными обязанностями и уходили в социально-политическую деятельность. В частности Д. Е. Фурман пишет, что это прослеживалось как на уровне церквей, среди которых на первых местах по миссионерской активности были не методисты или епископалы, а южные баптисты, АСД, Ассамблеи Бога, так и на уровне отдельных представителей духовенства, среди которых либералы тратили больше времени, чем традиционалисты, на общественную деятельность, а традиционалисты – на проповедническую деятельность и советы прихожанам. Помимо этого, в либеральных церквях всегда существовало противоречие между простыми прихожанами, которые зачастую бывают настроены более консервативно, и духовен-

ством, которое отстаивает либеральные взгляды и идет «сознательно против предрассудков своей паствы» [212]. В силу этих причин позиции либеральных церквей не были прочными. Из церкви уходили как фундаменталисты, консервативно настроенные миряне, которые не желали слушать о смерти Бога, так и либеральная и радикальная молодежь.

В 60-х гг. меняется отношение американцев к религии. Кривые религиозной статистики из года в год почти безостановочно идут вниз. Так процент членов церкви с 1965 г. по 1979 г. упал с 73 % до 68 %. Но по данным социологических исследований того времени, это падение касается не всех церквей в равной мере. Наибольший урон понесли либерально-протестантские церкви. Так, Объединенная пресвитерианская церковь в 1960 г. насчитывала 3 259 тыс. чел., в 1976 г. – 2 607 тыс., Объединенная церковь Христа в 1965 г. – 2070 тыс., в 1976 г. – 1801 тыс., Епископальная церковь в 1966 г. – 3 429 тыс., в 1976 г. – 2 882 тыс. Наоборот, консервативные церкви растут. Южные баптисты, например, в 1960 г. насчитывали 9 731., а в 1976 г. – 12 917 тыс. членов [213].

В период 1970-х гг., произошло размежевание политических партий по поддержке религиозных направлений. Либеральные религиозные силы поддерживали политику Демократической партии, фундаменталисты-евангелики выступали в поддержку Республиканской партии. Религиозные консерваторы поддерживали правых. Особенно серьезную поддержку религиозные консерваторы оказывали «правым» в сферах морального и религиозного законодательства.

В 70-е – 80-е гг. наметилась резкая социально-политическая активизация консервативных религиозных кругов и фундаменталистов в том числе. Это выразилось, в первую очередь, в активной поддержке последними Джимми Картера и Рональда Рейгана в ходе их предвыборных кампаний. Одной из самых ярких особенностей религиозной жизни Америки в этот период стала большая популярность телепередач религиозного характера. Д. Е. Фурман, ссылаясь на данные компании Арбитрон-Нильсон, которая изучала аудиторию различных телепередач, дает данные о 10 наиболее популярных религиозных программах на февраль 1980 г.: среди них пятидесятичасовые «Орел Робертс и мы», «Джимми Сваггарт, евангелист», евангелическая «Рекс Хамберд», «Евангельский час доброго старого времени» Джерри Фолуэлла, южного баптиста, который не поддерживал связь с церковью, считая ее слишком для себя либеральной [214].

По приведенным данным видно, что среди религиозных проповедников преобладают фундаменталисты, при этом особая роль принадлежит пятидесятникам и евангеликам. Эти передачи посвящаются не только религиозным темам, но и готовят сюжеты на болезненные проблемы современности: наркотики, проституция, падение нравов, аборт и т.д. Решение этих наболевших проблем видится в возвращении к истокам веры. В этот период совместными усилиями религиозных консерваторов и правореспубликанцев создаются организации, подобные «Моральному большинству» Джерри Фолуэлла. Большую массу членов этих организаций составляют протестанты, но туда также входят католики и еврей-ортодоксы [215].

В 1990-е гг. евангелистские организации, прежде всего «Христианская коалиция», сосредоточились на сплочении рядовых избирателей, решении местных и региональных вопросов и привлечении средств. Однако они добились гораздо менее существенных успехов в привлечении на свою сторону общественного мнения, в ряде других насущных вопросов, таких, например, как запрет абортов. Но, несмотря на ограниченные успехи христианских консерваторов на политической арене, они постоянно работают на достижение влияния на американское общество, на идеалы и ценности социума и на американскую идентичность. Евангелисты организовали общественную кампанию под лозунгом восстановления моральных принципов социального устройства и обновления «поруганных» в 1970-е и 1980-е гг. ценностей. Как замечал Дэвид Шрибман в 1999 году: «Религиозные консерваторы изменили контекст американской жизни. Если рассматривать жизнь социума как непрерывный диалог, можно сказать, что консерваторы изменили участников диалога, темы, которые в нем затрагиваются, тон, которым ведется разговор, и сам смысл диалога» [216].

На сегодняшний день борьба между сторонниками консервативного христианства и религиозными либералами идет по нескольким направлениям.

Во-первых, это степень оказания правительством финансовой и иной поддержки образовательной и благотворительной деятельности религиозных организаций. Многие организации в частном управлении как религиозные, так и светские полагают, что церкви и другие религиозные объединения наилучшим образом по самой своей природе приспособлены для решения проблем преступности, наркомании, иных правонарушений, ран-

ней половой жизни подростков, неполных семей и прочего в городах Америки. В 1996 г. Конгресс принял, а президент Клинтон подписал акт о реформе системы социального обеспечения, в котором присутствовал пункт о «благотворительной деятельности», позволявший Штатам заключать контракты с религиозными организациями и привлекать последних для реализации программ социального обеспечения и других социальных начинаний. Будучи губернатором Техаса, Джордж У. Буш активно пропагандировал благотворительную деятельность и высказывался за государственную поддержку усилий религиозных организаций, в том числе появления христианских священников в тexasских тюрьмах [217]. Опора на религиозные организации принесла Бушу успех в предвыборной президентской кампании. Через десять дней после инаугурации президент Буш опубликовал программу федеральной поддержки религиозных групп, осуществляющих «социально ориентированную деятельность». Программа предусматривала, в частности, создание в президентской администрации отдела по религиозным и благотворительным инициативам. Конгресс так и не одобрил эту программу, но сам факт подобной инициативы говорит о многом. В результате в декабре 2002 г. Буш своим указом запретил государственным органам исключать религиозные организации из списков претендентов на бюджетное финансирование. «Времена дискриминации религиозных групп только на том основании, что они имеют отношение к религии, остались в прошлом», – заявил президент. Согласно комментарию «Нью-Йорк Таймс», речь президента «изобиловала реверансами в сторону религии и строилась вокруг мысли о том, что религия может и должна занимать центральное место в жизни общества» [218].

Важнейшим шагом к государственной поддержке религиозных организаций стало решение Верховного суда в июне 2002 г., принятое пятью голосами против четырех и разрешавшее родителям использовать государственные ваучеры для оплаты обучения детей в церковных школах. Это решение и восхваляли, и отвергали как наиболее значимое в сфере отношений церкви и государства за последние 40 лет с постановления об отмене обязательной молитвы в школах [219].

Второй фронт идеологической борьбы между религией и светским обществом – проблема использования государственной собственности, прежде всего школ, религиозными группами и для религиозных целей. В 1962 г. Верховный суд отменил в школах обязательные молитвы. После

этого, религиозные организации стали прилагать определенные усилия по получению разрешений на использование государственной собственности [220].

В 1983 г. Конгресс принял закон о равных возможностях, согласно которому школы, предоставляющие территории светским организациям не имели права отказывать в предоставлении территории организациям религиозным. Верховный суд в 1990 г. восьмью голосами против одного подтвердил конституционность этого закона. В 1995 г. администрация Клинтона разработала свод правил, в том числе возбранявших работникам школ запрещать учащимся молиться и обсуждать религиозные темы. Конституция, как заявил Клинтон, «не требует от детей, чтобы они оставляли свою веру за порогом школы». Два года спустя администрация разработала правила государственной службы, которые предписывали федеральным чиновникам уважение к религиозности сотрудников государственных учреждений.

Вслед за решением Верховного суда, допустившим использование учебных помещений и территорий религиозными группами на паритетной основе, на юге и западе страны стали во множестве возникать студенческие религиозные общества. С 1990 г. в третью среду сентября студенты и школьники собираются на общую молитву под флагами учебных заведений (отсюда распространенное среди учащихся название этой церемонии – «Встретимся у Флагштока») [221]. Девиз штата Огайо «С Господом возможно все» был признан в марте 2001 г. апелляционным судом США соответствующим конституции девятью голосами против четырех. В июле 2000 г. Совет по образованию штата Колорадо пятью республиканскими голосами против голоса одного демократа призвал учебные заведения изображать на видных местах национальный девиз «На Бога уповаем». Федеральный апелляционный суд признал правомерным нанесение текстов десяти заповедей на стены государственных учреждений (но это правило предусматривает множество исключений).

Третий фронт идеологической борьбы – законодательные ограничения, налагаемые на деятельность религиозных организаций, ведущие к превалированию первой поправки о запрещении учреждения какой-либо религии в качестве государственной над пунктом о свободном определении религиозного культа. В 1990-е гг. Конгресс предпринял шаги по отмене ограничений на религиозную деятельность. В 2000 г. Конгресс принял

закон об использовании территории в религиозных целях и о религиозных правах заключенных, согласно которому местным органам зонирования запрещалось препятствовать возведению церквей в районах жилой застройки, а тюрьмам надлежало обеспечить своим узникам «возможность религиозного утешения» [222].

По словам Хангтингтона, на президентских выборах 2000 г. религия, особенно ее консервативная фундаменталистская составляющая, сыграла решающую роль «быть может, наиболее значимую в истории всех президентских выборов в Америке» [223]. То же самое некоторые наблюдатели говорят в отношении выборов прошедших в 2004 г. [224]. Религиозные консерваторы, представляющие все важнейшие христианские конфессии, в первую очередь, протестанты-евангелисты склоняются к поддержке Республиканской партии, в то время как Демократическая партия опирается на религиозных либералов и секуляристов [225]. Указанные тенденции наглядно проявились в ходе выборов 2000 г., когда 84 % белых протестантов-евангелистов, выразивших большую религиозность, поддержало Дж. Буша-младшего [226].

Эти различия соответствуют различиям во взглядах относительно социальных проблем, например, проблемы аборт, поправки о равных правах, контроля за личным оружием, прав гомосексуалистов и т.д. В 1996 г. 56 % делегатов Республиканской партии и только 27 % делегатов-демократов заявили, что правительству следует активнее пропагандировать традиционные ценности. Восстановление в школах общих молитв при этом поддерживали 57 % республиканцев и 20 % демократов [227].

Прежде чем говорить о тех проблемах современного общества, которым в первую очередь уделяют внимание протестантские фундаменталисты, хотелось бы обратиться к такому вопросу, как отношение фундаменталистов США к сотрудничеству с другими религиозными направлениями и экуменизму, что также отражает их социальную позицию. В отношении подхода к этим вопросам фундаменталисты очень четко подразделяются на крайних фундаменталистов и умеренных, к которым относятся фундаменталисты-евангелики.

Выше упоминалось о расколе в среде фундаменталистов в 40-х гг., закрепленном образованием двух организаций: Национальной Ассоциации Евангельских Христиан и Американского Совета Христианских Церквей, в своей основе имевшем отношение к такому принципу как сепаратизм. Нео-

евангелики вступили в конфликт с крайними фундаменталистами именно по вопросу сотрудничества с другими христианскими направлениями. Один из основателей этого направления Дж. Г. Окенга утверждал, что фундаменталисты избрали неверный подход, подозрительность ко всему тому, что отличается от них в сфере доктрины или практики, и неверную стратегию-сепаратизм [228]. На сегодняшний день евангельский экуменизм развивается и не в последнюю очередь благодаря активной деятельности и усилиям Билли Грэма [229].

Его служение начиналось в маленькой церкви в Чикаго. В то время стала быстро расти миссия «Молодежь для Христа», а с ней стала расти и известность Б. Грэма как молодежного проповедника. Вскоре после этого ему предложили стать президентом маленького христианского колледжа в Миннеаполисе – Северозападной библейской школы. Широко известный фундаменталист и основатель этого колледжа Вильям Б. Райли сам лично избрал Б. Грэма в свои преемники [230].

В 1948 г. Б. Грэм был главным редактором издаваемого в его колледже журнала «Кормчий», в котором провозглашалась позиция решительного выступления против модернизма в любых формах его проявления. В тот же период Б. Грэм был одним из редакторов фундаменталистской газеты «Меч Господень», издаваемой Джоном Р. Райсом. Ему была вручена почетная степень доктора богословия в университете им. Боба Джонса [231]. Таким образом, Билли Грэм первоначально выступал с позиций крайнего фундаментализма.

Но, начиная примерно с 1957 г., он отходит от позиции сепаратизма и начинает активную деятельность по сближению с различного рода направлениями христианства. Он проводит призывные собрания, в которых участвуют яркие лидеры христианского либерализма, присутствует на конгрессе ВСЦ, выступает на съезде Национального совета церквей, ведет активную работу по сближению с католиками: в 1965 г. Б. Грэм выступил перед студентами и профессорами в аббатстве Белмонт, римско-католическом учебном заведении; в 1968 г., Б. Грэм принял от аббатства Белмонт, римско-католического учебного заведения в штате Северная Каролина почетную докторскую степень и выступил в их Институте экуменического диалога; в 1973 г., Б. Грэм во время проповеди в Милуоки отметил как незабываемое духовное благословение свою проповедь в римско-католическом храме и участие в католической похоронной мессе [232]. В

1966 г. в Берлине он организовал Всемирный конгресс по благовествованию, на нем присутствовали представители более чем из 100 стран. А в 1974 г. более 2 700 делегатов приехало на Международный конгресс по всемирной евангелизации в Лозанне. На нем был высказан подход к попыткам объединить евангельских христиан: «Цель Бога – зримое единство Церкви в истине» [233]. Конгресс провозгласил, что это единство основано на истине следования Св. Писанию и заповедано Богом, с тем чтобы можно было нести всем людям Благоую Весть. Этот конгресс основал Постоянный комитет по евангелизации мира, целью которого является – «поощрять и поддерживать создание региональных и национальных комитетов в целях евангелизации всего мира» [234]. Последующие встречи под эгидой Лозаннского комитета, равно как и деятельность Всемирного евангельского сообщества и региональных евангельских организаций в Африке, Азии, Латинской Америке и Европе, способствовали активизации контактов и сотрудничества в сфере благотворительности, благовестничества и теологии.

Совершенно другой точки зрения придерживаются собственно фундаменталисты или крайние фундаменталисты. Существует даже такое представление, что истинного фундаменталиста можно отличить от неистинного по тому, как он относится к служению Билли Грэма. Если человек полностью не приемлет его подход – он истинный фундаменталист.

Свою концепцию сепаратизма фундаменталисты основывают на учении об отступнической группе, к которой можно причислить ту церковь или общину, руководители которой тайно или явно отвергают основы христианской веры; публикации и издания которой провозглашают взгляды, противоположные библейским основам христианской веры; учебные заведения которой имеют таких профессоров, взгляды которых расходятся с главными основами христианской веры; а также руководство и большинство членов не делают никаких попыток изгнать вредное влияние либерального богословия [235]. С подобными религиозными группами фундаменталист ни в коем случае не должен вступать ни в какие отношения, он должен занять сепаратистскую позицию по защите веры от любого рода искажений.

По глубокому убеждению фундаменталистов, объединение или сотрудничество с последователями лжеучений никаких положительных последствий для распространения истинной веры иметь не может [236].

Однако и в среде крайних фундаменталистов существует тенденция по сближению с другими направлениями христианства и не только христианства в решении насущных проблем современности. Так, протестантские фундаменталисты нашли точки соприкосновения с католиками по вопросу запрещения аборт, а оживление ортодоксальных тенденций внутри американского иудаизма также создало благоприятные условия для его сближения с протестантским фундаментализмом [237].

Фундаменталисты моральные проблемы современного общества называют «социальными». Большую часть своей деятельности они уделяют борьбе против разрешения аборт, за возобновление общей молитвы в государственных школах, считая это одной из основных условий поднятия уровня нравственности у подрастающего поколения американцев, против запрещений использовать религиозную символику в работе государственных учреждений, за традиционную роль женщины, как «хранительницы очага», против роста потока иммиграции; введения испанского языка, как второго государственного языка страны.

Подавляющее большинство духовных лидеров протестантизма, начиная с эпохи Реформации и до сегодняшнего времени, однозначно выступают против аборт. Для фундаменталистов, «живущих в соответствии с библейскими заповедями, нет никаких сомнений в том, что аборт есть величайшее зло, так как здесь имеется посягательство на образ Божий в развивающемся ребенке».

На выборах 1980 г. фундаменталисты проявили необычайную политическую активность, причем вопрос о запрещении аборт стоял у них одним из главных на повестке дня и получил их усилиями широкую известность. Фундаменталисты и другие противники разрешения аборт активно прилагали и прилагают усилия к тому, чтобы внести изменения в Конституцию. Они принимают активное участие в разного рода организациях, таких как движение «Pro life» («Во имя жизни»), которое выступает не только против аборт, но и против эвтаназии. Но, несмотря на то что личная позиция большинства евангельских христиан говорит о неприятии аборт, не все фундаменталисты-евангелики выступили активно против запрещения аборт. Некоторые свою такую неактивную позицию объясняют тем, что вопрос об абортах лежит в сфере частной морали, а не общественного законодательства. Другие усматривают в движении активистов излишнюю резкость. [238].

Надо также отметить, что в среде фундаменталистов есть крайние активисты, которые устраивают не только демонстрации против абортов, но совершают погромы клиник, в которых проводятся подобные операции, хотя для протестантских фундаменталистов в целом, в отличие например от исламских активистов фундаменталистских движений, не характерны насильственные действия в процессе борьбы за свои идеи.

Семья для фундаменталистов – одна из важнейших ценностей. Помимо борьбы против разрешения абортов, они в плане сохранения традиционной семейной морали выступают против разводов, уравнивания прав женщин с правами мужчин, гомосексуализма, сексуальной вседозволенности. Они не признают разводов, считая, что это как ничто другое способствует разращению общества. Выступают за традиционное положение женщины, поскольку ей по природе положено не работать, а заботиться о муже и детях, особенно детях, которые остаются совершенно предоставленными себе самим, если их матери работают и стремятся к карьерному росту. Кроме этого, это также, по представлению фундаменталистов, ведет к распаду семей, падению рождаемости, поскольку современная работающая женщина предпочитает иметь только одного ребенка или не иметь их вообще, выбирая карьеру. Все эти явления, противоречащие религиозным и нравственным устоям, процветают в обществе благодаря телевидению, кино, рекламе [239].

Особенно резко фундаменталисты выступают против гомосексуализма. Это однозначно оценивается ими как грех, по их представлению, люди с нетрадиционной сексуальной ориентацией никогда не получают прощения от Бога и не достигнут спасения. То, что в обществе сейчас преимущественно существует толерантное отношение к подобным явлениям, говорит только о том, что мир слеп к греху, совершенно опустился и его спасение возможно лишь в том случае, если он обратится к истинным моральным и религиозным ценностям, которые отражены в Библии.

Фундаменталисты не приемлют «массовую культуру», которая в своей иерархии ценностей ставит радости секса гораздо выше ценностей материнства. «Женские журналы, «мыльные оперы», дамские романы, телевизионные передачи – везде прославляются карьера, секс и независимость (и одиночество) женщин. Древний триумvirат «мир, плоть, дьявол» не только извлечен из небытия, но и усиленно пропагандируется лучшими рекламными агентствами» [240].

Все перечисленное выше, по мнению фундаменталистов, говорит только об одном: мораль, основанная на незыблемых христианских принципах умерла, или близка к этому, идет «дехристианизация Америки, курс прокладывает только разум – Божественным Откровением мы пренебрегаем», причем процесс идет с помощью «тирании и при удивительно слабом сопротивлении общественности» [241]. В этом смысле возникает угроза утраты политической значимости Америки, ее экономического и социального благополучия и даже ее безопасности. В этом отношении примечателен тот факт, что после событий 11 сентября такие консервативные христианские лидеры, как Питер Робинсон, который представляет Ассамблею Божью, а также Джерри Фолуэлл – представитель баптистских церквей, представили эти события как наказание Божие за либерализм, за то, что христиане Америки шли на компромисс с миром [242]. С их точки зрения, одна страна не может остаться свободной, если она лишена добродетели, а добродетель не может существовать без глубокой искренней религиозности и внутренней веры. Это прозвучало очень резко. Эти слова не получили поддержки у общественности, американцы осудили их, и в средствах массовой информации об этом много говорилось [243]. После чего они открыто принесли извинения. Еще один немаловажный момент. Связь между расизмом, национализмом и протестантским фундаментализмом. В этом отношении в истории фундаментализма были разные страницы. Например, в XVIII – XIX вв. последователи Джона Уэсли, Дж. Уайтфилда, Уильяма Уайлберфорса вели борьбу против рабства в Англии и США [244]. Однако в истории фундаментализма были и есть понятия подобные White Anglo-Saxon Protestant – белые англо-саксонские протестанты – «белая кость» Америки, элита англосаксонского происхождения и протестантского вероисповедания. Были времена, когда фундаменталисты резко выступали против равноправия афроамериканцев, за сегрегацию в школах, государственных учреждениях, ресторанах, театрах и т.д. [245] Однако, начиная примерно с 70-х гг., это отношение изменилось, и протестанты-консерваторы стали искать поддержки среди афроамериканцев говоря, что «афроамериканцы с полным на то основанием считаются патриотами и консерваторами, гордящимися приверженностью христианской веры. Они требовали равноправия в рамках нашей великой нации, которой посвятили свои жизни» [246], однако считают, что эта борьба за равноправие перешла в ущемление белых американцев [247].

В США проводились исследования по измерению взаимоотношений между фундаменталистским мировоззрением и предубеждениями против гомосексуализма и расовыми и националистическими предрассудками. Эти исследования проводятся давно: еще в 1967 г. два известных психолога Олпорт, и Росс пытались провести параллели между крайним консерватизмом религиозного сознания и разного рода предрассудками. Последние исследования приводились Lee A. Kirkpatrick, Debora Finkel, Brian Laythe. Участниками опроса были студенты-психологи одного из университетов Среднего Запада. В ходе этого исследования было выделено два компонента, которые являются неотъемлемой частью фундаменталистской идеологии: христианская ортодоксальность и правый авторитаризм (последнее определяется как совокупность трех составляющих: авторитарного подчинения, авторитарной агрессии и конвенционализма). Фундаменталисты имеют четко выраженное, согласно исследованиям, предубеждение против гомосексуализма, но у них довольно слабый процент расистской предубежденности. По мнению исследователей, это связано с тем, что христианская ортодоксия предупреждает против любых проявлений расовой нетерпимости, и «только неонацисты и скинхеды видят в Библии основу для националистических призывов» [248]. К гомосексуализму отношение иное, христианская ортодоксия выступает против гомосексуализма с религиозно-нравственных позиций. Исследования показывают, что в одни периоды правый авторитаризм находился под контролем, то есть когда фундаментализм коррелировался исследователями только с христианской ортодоксией, то наблюдается негативное отношение к расовым предубеждениям, если эти компоненты не разводятся, то с фундаментализмом соотносится расовая нетерпимость и нетерпимость по отношению к гомосексуализму, хотя последнее даже во втором случае проявляется ярче [249].

Фундаменталисты предлагают следующие решения проблем общества. Для того чтобы возродить семью, они предлагают подкорректировать акт о гражданских правах, чтобы работодатели могли больше платить родителям, чем бездетным, чтобы один из родителей мог оставаться дома и заниматься воспитанием детей. Увеличить пособия на детей от 1000 до 3000 долларов, что позволит женщине получить экономическую свободу и возможность решать выходить ей на работу или нет, заводить одного ребенка или несколько. Предлагается возродить идею семейного дохода, согласно которой один работающий член семьи мог обеспечить всех ее ос-

тальных членов. «Поскольку ценности феминизма и контркультуры заложены в американскую социальную политику и налоговое законодательство, консерваторы должны приложить все усилия, чтобы изменить такое положение вещей» [250].

Чтобы сохранить американскую нацию, следует ограничить легальную иммиграцию цифрой 250 000 чел. ежегодно [251]. Предлагается депортировать нелегальных иммигрантов, особенно в связи с событиями 11 сентября. Дети иммигрантов с первого своего появления в американских школах должны изучать английский язык: «Если американцы хотят остаться единой нацией отмена двуязычия в школах необходимое условие, поскольку наличие двух языков означает наличие двух культур и даже стран» [252]. Английский язык должен быть единственным государственным языком Соединенных Штатов.

Чтобы изменить положение, создавшееся в морали, религии и культуре, необходимо противопоставить себя доминирующей массовой культуре. Это предлагается сделать разными способами, начиная с отказа смотреть телевизор и ходить в кино, до домашнего обучения, участия в демонстрациях против аборт и переселения в менее грязные районы. То есть поступать так, как это уже сделали меннониты-амиши, ортодоксальные евреи, мормоны. Уже в 1980-е гг. протестанты-фундаменталисты начали создавать альтернативные культурные и общественные институты – христианские школы, телепередачи, журналы, радиостанции, сети кабельного вещания, книжные магазины и издательства. Миллионы детей посещают сегодня протестантские и католические школы, а свыше миллиона учатся на дому. Взрослые же могут отделиться от доминирующей светской массовой культуры, покупая книги, видеокассеты и компакт-диски. «Традиционалистам не составит труда подготовить курс английской и американской литературы для школ и университетов, а также подобрать фильмотеку, которые познакомят молодежь с лучшими книгами и фильмами» [253]. Лучшее же, что могут сделать родители, «это внушить своим детям необходимые жизненные ценности и молиться, чтобы они эти ценности воплощали в жизнь, чтобы не погрязли в грандиозном болоте американской масс-культуры» [254].

Традиционалисты, в том числе и фундаменталисты, выступают за введение цензуры. Они считают, что там, где запрещена цензура государственная, необходима цензура общественная: в клубах, на телевидении и в

Интернете, а также в песнях популярных музыкантов, «не боясь, что это приведет к нарушению свободы слова» [255]. «Детоксикация» американской культуры, согласно этому мнению, намного важнее, нежели любое «абсолютистское толкование» Первой поправки. Называя секулярный гуманизм и религиозный либерализм новой государственной идеологией и религией США, «поскольку их пропагандируют через систему общественного образования на всех ее уровнях – от детского сада до университета» [256], Гарольд Дж. Берри, как и другие фундаменталисты, полагает, что их может искоренить лишь превосходящая сила или превосходящая идеология. Веру можно победить только верой, и у США есть только одна такая сила – христианство [257].

Контрольные вопросы и задания

1. Почему протестантские фундаменталисты занимают столь активную социальную позицию? В чем заключается цель жизни каждого протестанта-фундаменталиста?
2. Охарактеризуйте такое явление американской жизни как гражданская религия. Есть ли что-то общее между этим явлением и протестантским фундаментализмом?
3. Опишите позицию, которую протестантский фундаментализм занимает по отношению к межрелигиозному диалогу и религиозному экumenизму.
4. Можно ли современный протестантский фундаментализм назвать например антиисламским или антикатолическим?
5. В чем протестанты-фундаменталисты видят основную причину современных социальных проблем? Какой выход из сложившейся ситуации они предлагают?
6. Каковы приоритетные направления фундаменталистов протестантов в сфере политики и социальной деятельности?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Фундаменталистский тип религиозности обладает рядом характеристик, которые его отличают и помогают выделить в особую категорию. Наиболее важной характеристикой этого типа религиозности является то, что здесь предполагается не только искреннее внутреннее переживание непосредственной связи с Высшим Началом, но и обязательное проявление этого чувства во вне, причем не просто в активном участии в жизни данного вероисповедального сообщества, что, собственно, подразумевается и в отношении «обычного верующего», но именно в жизни семьи, государства, общества и мира в целом. Главная задача фундаменталиста, в первую очередь протестантского, изменить мир, спасти его, вернуть к основам веры и нравственности.

Особенно ярко это проявляется в том, что все моральные и нравственные проблемы, по обычному представлению относящиеся к глубоко личной сфере жизни каждого человека, протестанты-фундаменталисты называют «социальными».

Проблема понимания фундаменталистского типа религиозности рассматривается в рамках категорий внутреннего и внешнего, которые для фундаменталистов неразрывно связаны, так как без внешнего проявления нет и внутреннего – той идеальной религиозности, которой, по их мнению, должен руководствоваться человек во всех своих проявлениях.

Фундаментализм явление многогранное, многоаспектное и многовариантное. Фундаментализм – явление глобальное, имеющее свои особенности в связи с внутренними и внешними условиями своего проявления. Важное следствие, объединяющее практически все формы религиозного фундаментализма, – их позиция по отношению к процессам секуляризации. Ни православный, ни исламский, ни протестантский фундаменталист не приемлют изменений, которые навязываются фактической верой и нравственностью современным обществом.

Антисекулярность особенно ярко проявилась в последнее столетие истории фундаментализма. В любой форме фундаментализма существует два крыла – относительно радикальное и более умеренное, при этом умеренное крыло гораздо шире в современном протестантском фундаментализме, причем подобное разделение получает организационное оформление. Важно отметить, что если, к примеру, протестантский фундаментализм в своих проявлениях не является ни антиисламским, ни антииудейским, ни, скажем, антикатолическим или антиправославным, то есть действительно антисекулярным, то исламский фундаментализм, хотя и близок к нему своим осуждением «язв» современности, призывом вернуться к Богу, к Писанию (в данном случае к Корану и Сунне), к религиозному закону, но в отношении свободы личной и гражданской между этими формами фундаментализма мало сходного.

Протестантский фундаментализм уважает поликультурность и полирелигиозность. Он готов терпеть модернизм и даже атеизм и вести с ними борьбу исключительно в законных рамках, не прибегая к прямому насилию. Этого сказать нельзя об исламском фундаментализме, для которого не характерна веротерпимость, а стремление создать всемирное исламское государство – одна из целей. Православный фундаментализм в своих наиболее радикальных формах близок к исламскому, но, в то же время необходимо отметить, что если в истории протестантского фундаментализма существовали движения «за расовую и национальную чистоту», а лозунг «Россия для русских» слышен и у нас, то многие направления исламского фундаментализма выступают против проявлений националистических или расовых предпочтений, считая только ислам единственной основой объединения.

Понимание природы фундаментализма тесно связано с вопросом о его происхождении, которое активно обсуждается сегодня разными авторами.

Хотя фундаменталистский тип религиозности характерен для всех и всех религиозных традиций, однако собственно «фундаментализм» самоопределился и оформился организационно только в XX в., именно поэтому так важно изучить именно протестантский фундаментализм, который и стал этой первой формой. Основные термины и понятия, которые первоначально сформировались в контексте отношения к протестантскому фундаментализму, стали теперь играть роль средств описания, обобщения и

интерпретации других форм фундаментализма. Протестантский фундаментализм – это явление, позволяющее проследить основные тенденции и изменения религиозной жизни подобного рода и того влияния, которое, даже не используя крайние, насильственные методы, эти группы оказывают и могут оказывать на сегодняшнее общество.

Каждая форма фундаментализма имеет свои особенности. Особенностью фундаменталистских течений в протестантизме является то, что в данной ветви христианства в целом, в каждой церкви, но особенно в таких направлениях как баптизм, адвентизм, методизм и пресвитерианство, существует два крыла – либеральное и фундаменталистское. Исключение из этого правила – пятидесятничество. История протестантизма, начиная с эпохи Реформации, имевшей фундаменталистский характер, характеризуется чередованием тенденций к секуляризации учения и возвращения к основам, переходя через краткий период «ривайвела».

Протестантский фундаментализм в начале своего появления жестко выступал за безусловное буквальное понимание текста Библии, он не принимал тех открытий и нововведений науки, которые противоречили религиозным основам, проявляясь и как политическая идеология. Для него были характерны сегрегационистские идеи о чистоте англосаксонской крови.

Америка первыми фундаменталистами рассматривалась только как христианская и, более того, протестантская страна, где законы и порядки должны основываться на библейских заповедях. Отсюда крайне негативное отношение к другим религиозным традициям, особенно к иудаизму и католицизму. В ходе истории те или иные черты обозначались ярче или исчезали. На сегодняшний день протестантский фундаментализм совершенно не тот, каким он был в начале XX в. Прежним осталось отношение к истолкованию Библии, к морали и нравственности. Изменилось отношение к достижениям науки и техники, которые они используют для проведения проповедей, распространения своих идей, социальной работы. Более того, они активно используют научные достижения для подтверждения тех или иных библейских основ, что особенно ярко проявляется в «теории научного креационизма». Изменилось отношение к другим вероисповеданиям, здесь сформировалось толерантное отношение к другим религиям, но, хотя экуменизм не приемлем для большинства протестантов-фундаменталистов, однако сотрудничество в области просвещения, социальной работы и нравственного воспитания ими приветствуется.

Вместе с тем, при всех изменениях протестантский фундаментализм обладает теми характеристиками, которые и позволяют пусть даже самые умеренные его направления называть фундаменталистскими. Прежде всего речь идет об отношении к основам веры. Фундаменталисты во всех направлениях протестантизма не приемлют никаких изменений в вероучении и привнесений в него идей либерального характера, они настаивают на буквальном истолковании Библии и резко называют аллегорическое ее понимание «ересью». Все фундаменталисты-протестанты придерживаются концепции «второго рождения», отступление от нее ими рассматривается как отступление от фундамента веры. Не менее твердо они отстаивают и христианские моральные ценности. В вопросах семейной нравственности фундаменталисты стоят на крайних позициях. Резко осуждают разводы, добрачные сексуальные отношения, гомосексуализм, аборты. Фундаменталисты резко выступают против клонирования, эвтаназии.

При всем своем терпимом отношении к другим религиям убеждены в том, что спасение возможно только в лоне их церкви или, по крайней мере, в лоне христианства. В США, например, фундаменталисты считают, что чтение молитвы, заповеди на стенах в государственной школе, другие символы христианства на государственных учреждениях не противоречат свободе совести и должны быть возвращены. Если говорить о США, где протестантский фундаментализм зародился и проявляет себя особенно ярко, то здесь фундаменталисты напоминают о том, что в основе исторически сложившегося американского образа жизни лежат христианские протестантские принципы, и следовательно, в основу общественной морали и государственности также должны быть положены и поддержаны христианские ценности. Отсюда представление о США как о государстве, единственно способном победить «мировое зло», будь то прежняя коммунистическая идеология и атеизм или современный терроризм. Таким образом, можно выделить следующие черты современного протестантского фундаментализма:

- отношение к Библии как безгрешному и богодухновенному источнику истины, текст которого должен пониматься буквально;
- полное неприятие секулярных тенденций, причем, именно секулярных, а не модернистских в целом;

- отвержение современного морального релятивизма, приверженность строгим общественным и семейным моральным принципам, основанным на христианской этике.

Для протестантов любых направлений и взглядов характерна активная социальная позиция. Для фундаменталистов-протестантов это особенно важно, поскольку, за некоторым исключением (имеются в виду такие группы протестантских фундаменталистов, как амиши, которые полагают, что борьба со злом уже проиграна и осталась только горстка избранных), все они рассматривают этот мир как поле борьбы сил добра и зла, а участие в этой битве – прямая обязанность каждого верующего. Если для мусульманина-фундаменталиста это реальная борьба против инаковерующих, то для фундаменталиста-протестанта это борьба за каждое сердце и душу, которое отвернулось от истины Священного Писания и погрязло в грехе в виде морального релятивизма современного общества, что требует активного участия в социальном служении любого рода, проповеднической деятельности с использованием самых современных технических средств и огромной миссионерской работы по всему миру, попытки повлиять как на внешнюю, так и на внутреннюю политику государства.

В заключение следует отметить, что современное общество сталкивается и будет сталкиваться с появлением и усилением таких явлений, как религиозный фундаментализм. Причем эти движения будут проявлять себя в разных формах, как в крайне реакционных и насильственных, так и умеренных. Именно поэтому необходимо изучение и понимание основ этих течений с объективных позиций, и прежде всего в рамках религиозоведения.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК¹

Использованный

1. Синелина, Ю. Ю. О критериях определения религиозности населения / Ю. Ю. Синелина // Социологические исследования. – 2001. – № 7. – С. 40.
2. Аринин, Е. И. Социологические аспекты исследования религиозной идентичности / Е. И. Аринин // Свеча-2005. Истоки: Религия и личность в прошлом и настоящем. В 2 т. Т. 1 / Ред. Е. И. Аринин. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2005. – С. 125.
3. Флоренский, П. А. Вступительное слово... / П. А. Флоренский // Столп и утверждение истины / П. А. Флоренский. – М. : 1990. – Т. I (II). – С. 818.
4. Ильин, И. А. Аксиомы религиозного опыта. В 2 т. Т. 1 / И. А. Ильин. – М. : Ропогь, 1993. – С. 34.
5. Булгаков, С. Н. Героизм и подвижничество / С. Н. Булгаков ; сост., вступ. ст., коммент. С. М. Половинкина. – М. : Русская книга, 1992. – С. 55.
6. Там же. – С. 54.
7. Боа, К. Лабиринты веры / К. Боа. – М. : Крон-прес, 1992. – С.4.
8. Квирквелия, О. Профессия – православный? / О. Квирквелия // Независимая газета. – 2003. – № 4. – С. 4 (НГ-религия).
9. Рыжов, Ю. Социологи не виноваты. Критерии религиозности не разработаны до сих пор / Ю. Рыжов // Независимая газета. – 2003. – 4 марта. – С. 12.
10. Религиоведение : учеб. пособие и учеб. слов.-минимум по религиоведению. – М. : Гардарика, 1998. – С. 508.
11. Василенко, Л. И. Краткий религиозно-философский словарь / Л. И. Василенко. – М. : Истина и жизнь, 1998. – С. 231
12. Атеистический словарь / А. И. Абдусамедов [и др.] ; под общ. ред. М.П. Новикова. – М. : Политиздат, 1983. – С. 515.
13. Чанышев, А. Н. Фундаментализм / А. Н. Чанышев // Большая советская энциклопедия. / гл. ред. А. М. Прохоров. – Т. 28. – М. : Сов. энцикл., 1978. – С. 128.
14. Краткий философский словарь / под ред. М. Розенталя и П. Юдина. – М. : Госполитиздат, 1952.– С. 510 – 511.

¹ Публикуется в авторской редакции.

15. Чанышев, А. Н. Фундаментализм / А. Н. Чанышев // Большая советская энциклопедия / гл. ред. А. М. Прохоров. – Т. 28. – М. : Сов. энцикл., 1978. – С. 129.
16. Атеистический словарь / А. И. Абдусамедов [и др.] ; под общ. ред. М. П. Новикова. – М. : Политиздат, 1983. – С. 515.
17. Христианство : энциклопедический словарь. В 3 т. Т. 3 / редкол.: С. С. Аверинцев [и др.]. – М. : Большая рос. эцикл., 1993. – С. 500.
18. Марксизм: pro и contra. – М. : Республика, 1992. – С. 97.
19. Василенко, Л. И. Краткий религиозно-философский словарь / Л. И. Василенко. – М. : Истина и жизнь, 2000. – С. 231.
20. Гуревич, П. С. Фундаментализм / П. С. Гуревич // Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – М. : Республика, 2001. – С. 635.
21. Левин, З. И. Предисловие / З. И. Левин // Фундаментализм / отв. ред. З.И. Левин – М. : Институт востоковедения РАН- Изд-во «Крафт+», 2003. – С. 4.
22. Шевченко, В. Н. Идеология / В. Н. Шевченко // Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – М. : Республика, 2001. – С. 199.
23. Айзенштадт, С. Фундаментализм: феноменологические наблюдения и сравнительные характеристики / С. Айзенштадт // Человек. –1994. – № 6. – С. 34.
24. *Moussalli, Ahmad S.* Radical Islamic fundamentalism: The ideological and political discourse of Sayyid Qutb /Ahmad S. Moussalli. – Beirut.: Amer. univ. of Beirut, Сор, 1992. – P. 84
25. «Ваххабизм» – правда и вымысел : пер. с араб. – М. : БАДР, 2002. – С. 21.
26. Гуревич, П. С. Культурология : учеб. пособие для вузов / П. С. Гуревич. – 3-е изд. перераб. и доп. – М. : Гардарика,1999. – С. 178.
27. Большая советская энциклопедия. Т. 10 / гл. ред. А. М. Прохоров. – М. : Сов. энцикл., 1978. – С. 39 – 40.
28. Мейстер, В. Религиозная идеология: судьбы и перспективы / В. Мейстер // www.scepsis.ru/library.
29. Айзенштадт, С. Фундаментализм : феноменологические наблюдения и сравнительные характеристики / С. Айзенштадт // Человек. – 1994. – № 6. – С. 34.

30. Там же. – С. 38.
31. Там же. – С. 40.
32. Там же. – С. 40.
33. Гуревич, П.С. Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации / П.С. Гуревич // *Общественные науки и современность*. – 1995. – № 4. – С. 159.
34. Основы религиоведения : учебник / под ред. И. Н. Яблокова. – М. : Высш. шк., 1998. – С. 75.
35. Woodbridge, C. Bible Separation / Charles Woodbridge. – Halifax, Canada: The People's Gospel Hour Press, 1971. – P. 112.
36. Айзенштадт, С. Фундаментализм: феноменологические наблюдения и сравнительные характеристики / С. Айзенштадт // *Человек*. – 1994. – № 6. – С. 36.
37. Weisbrod, B. Fundamentalist violence: political violence and political religion in modern conflict / B. Weisbrod // *International social science journal*. : ISSJ. – Oxford, 2002. – Vol. 54. – № 4. – P. 474.
38. Требин, М. П. Терроризм в XXI веке / М. П. Требин. – М. : Харвест, 2003. – С. 14.
39. Хачит, Ф. И. Вопросы государства и права в идеологии исламского фундаментализма / Ф. И. Хачит // *Правоведение*. – 2000. – № 1. – С. 23.
40. Хомейни, Р. М. Религиозное и политическое завещание / Р. М. Хомейни. – М. : Палея, 1999 – С. 53.
41. Фундаментализм и XX век : круглый стол клуба «Свободное слово» // *Литературная газета*. – 1994. – 16 февр. – С. 12.
42. Розен, Д. Национализм и религиозный фундаментализм в современном секулярном обществе / Д. Розен // <http://www.jcrelation.net>
43. Там же.
44. Жирар, Р. Насилие и священное / Р. Жирар. – М. : Новое литературное обозрение, 2000. – С. 89.
45. Розен, Д. Национализм и и фундаментализм в современном секулярном обществе / Д. Розен // <http://www.jcrelation.net>
46. Religion, fundamentalism and ethnicity : A global perspective. – Geneva: UNRISD, 1995. – P. 15 –16.
47. Боевики, пришедшие из прошлого: исламский религиозно-политический экстремизм в арабских странах // *Атеистические чтения*. – Вып. 17. – 1988. – С. 48 – 64.

48. Волков, А. Б. Религиозный фундаментализм в Израиле и палестинская проблема / А. Б. Волков. – М. : Моск. общ. науч. фонд, Ин-т востоковедения РАН, 1999. – С. 114.

49. Баканурский, Г. Л. Реакционный альянс: иудейский клерикализм и сионизм / Г. Л. Баканурский. – М. : Знание, 1988. – С. 18.

50. Выбор судьбы : Проблемы современной России глазами русских архиереев / сост. К. Душенов. – СПб. : Царское дело, 1996. – С. 278.

51. Иоанн (Снычев) митр. Об иудаизме / митр. Иоанн // Русь православная. – 2005. – № 7, 8 // <http://www.rusprav.ru>; Душенов, К. Нет худа без добра, или о пользе еврейского фашизма / Душенов // Русь православная. – 2005. – № 3, 4 // <http://www.rusprav.ru>

52. Айзенштадт, С. Фундаментализм : феноменологические наблюдения и сравнительные характеристики / С. Айзенштадт // Человек. – 1994. – № 6. – С. 34 – 40.

53. Интегризм // Христианство : словарь / под общ. ред. Л. Н. Митрохина [и др.]. – М. : Республика, 1994. – С. 165.

54. Ривайвелизм // Там же. – С. 399.

55. Кудряшова, И. В. Фундаментализм в пространстве современного мира / И. В. Кудряшова // Политические исследования. – 2002. – № 1. – С. 67.

56. Marty, M. E. The future of world fundamentalism / M. E. Marty // Proceeding of the American Philosophical Society. – 1998. – Vol.142. – № 3 (September). – P. 371.

57. Lawrence, B. B. Defenders of God. The fundamentalist revolt against the modern age / Bruce B. Lawrence – San Francisco.: Harper&Row. – 1989. – P. 95.

58. Jackson, R. R. Matching concepts: Deconstructive and foundationalist tendencies in Buddhist thought / R.R. Jackson // Journal of the American academy of religion. – Atlanta, 1989. – Vol. 57. – № 3. – P. 577 – 581.

59. Momen, M. Fundamentalism and liberalism: Towards an understanding of the Dichotomy / Moojan Momen // Baha'I studies review. – 1992. – Vol 2.1. – P. 17.

60. Barr, J. Fundamentalism/James Barr. – London: SCM, 1981. – P. 253.

61. McDowell, J. The resurrection factor / Josh McDowell. – Wheaton, IL Campus Crusade for Christ. Inc., 1981. – P.85

62. *Lawrence, B. B.* Defenders of God. The fundamentalist revolt against the modern age / Bruce B. Lawrence. – San Francisco: Harper&Row, 1989. – P. 18.

63. *Тибби, Б.* Является ли ислам политической религией? / Б. Тибби // Неприкосновенный запас. – 2002. – № 6 (26). – С. 12.

64. *Lawrence, B. B.* Defenders of God. The fundamentalist revolt against the modern age / Bruce B. Bruce B. – San Francisco.: Harper&Row, 1989. – P. 97

65. *Momen, M.* Fundamentalism and liberalism: Towards an understanding of the Dichotomy / Moojan Momen // Baha’I studies review. – 1992. – Vol 2.1. – P. 125.

66. *Tibi, B.* The challenge of fundamentalism : Political Islam and the new world disorder / B. Tibi. – Berkeley etc.: Univ. of California press, 1998. – XV. – P. 74 – 76.

67. *Bartlett, B. V.* The Beginnings: A Pictorial History of the Baptist Bible Fellowship / Billy Vick Bartlett. – Springfield, MO: Baptist Bible College, 1975. – P. 22 – 23.

68. *Уляхин, В. Н.* Фундаментализм в православии: теория и практика / В. Н. Уляхин // Фундаментализм / отв. ред. З. И. Левин. – М. : Институт востоковедения РАН- Изд-во «Крафт+», 2003. – С. 127.

69. *Каптерев, Н. Ф.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов: время патриаршества Иосифа / Н. Ф. Каптерев; Рос. акад. наук, Ин-т всеобщ. истории, Центр «Палеография, кодициология, дипломатика». – М. : Индрик, 2003. – С. 156.

70. *Поспеловский, Д. В.* Православная церковь в истории Руси, России и СССР : учеб. пособие / Д. В. Поспеловский. – М. : Библейс.-Богослов. Ин-т Св. Апостола Андрея, 1996. – С. 255.

71. *Хангтингтон, С.* Столкновение цивилизаций / С. Хангтингтон; пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М. : АСТ, 2003. – С. 139.

72. *Там же.* – С. 140.

73. *Там же.* – С. 140.

74. *Там же.* – С. 144.

75. *Там же.* – С. 147.

76. *Там же.* – С. 146.

77. *Там же.* – С. 144.

78. *Рормозер, Г.* Кризис либерализма / Г. Рормозер. – М. : Российская Академия Наук : Ин-т философии. – 1996. – С. 156.
79. *Там же.* – С. 184.
80. *Велькер, М.* Христианство и плюрализм / М. Велькер; пер. с нем. Д. Бумажнова, А. Петрова. – М. : Республика, 2001. – С. 207.
81. *Lawrence, B. B.* Defenders of God. The fundamentalist revolt against the modern age / Bruce B. Lawrence – San Francisco. : Harper&Row, 1989. – P. 25.
82. *Хангтингтон, С.* Столкновение цивилизаций / С. Хангтингтон ; пер. с англ. Т. Велимеева. – М. : АСТ, 2003. – С. 149.
83. *Коровиков, А. В.* Исламский экстремизм в арабских странах / А. В. Коровиков ; АН СССР ; Ин-т востоковедения. – М. : Наука, 1990. – С. 141.
84. *Хангтингтон, С.* Столкновение цивилизаций / С. Хангтингтон; пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М. : АСТ, 2003. – С. 139.
85. *Аванесова, Г. А.* Культурно-цивилизационные взаимодействия в условиях взаимодействия / Г. А. Аванесова // Культура в современном мире : опыт, проблемы, решения : науч.-информ. сб. – Вып. 6. – М. : РГБ, 2002. – С. 57.
86. *Там же.* – С. 57.
87. *Левин, З. И.* Предисловие / З. И. Левин // Фундаментализм / отв. ред. З. И. Левин. – М. : Институт востоковедения РАН- Изд-во «Крафт+», 2003. – С. 6.
88. *Вебер, М.* Избранные произведения / М. Вебер; пер. с нем. Ю. И. Давыдова. – М. : Прогресс, 1990. – С. 21.
89. *Левин, З. И.* Предисловие / З. И. Левин // Фундаментализм / отв. ред. З. И. Левин – М. : Институт востоковедения РАН- Изд-во «Крафт+», 2003. – С. 7.
90. *Там же.* – С. 7.
91. *Кутб, С.* Будущее принадлежит исламу: пер. / С. Кутб. – М. : Сантлада, 1993. – С. 16.
92. *Левин, З. И.* Предисловие / З. И. Левин // Фундаментализм / отв. ред. З. И. Левин. – М. : Институт востоковедения РАН- Изд-во «Крафт+», 2003. – С. 5.
93. *Беркхов, Л.* История христианских доктрин / Л. Беркхов. – СПб. : Библия для всех, 2000. – С. 8.

94. Резолюция по вопросу «Экуменическое движение и православная церковь» // Русский вестник. – 2003. – 26 дек. // <http://www.rv.ru>
95. *Хайбулаев, З. Х.* Ваххабизм в исламе: Истоки и современность: дис. ...канд. филос. наук : 090013 / З. Х. Хайбулаев. – Махачкала, 2001. – С. 86.
96. *Tamadonfar, M.* The Islamic polity and political leadership : Fundamentalism, sectarianism and pragmatism / M. Tamadonfar. – Boulder etc.: Westview press, 1989. – IX. – P. 89.
97. *Костюк, К. Н.* Православный фундаментализм / К. Н. Костюк // Политические исследования. – 2000. – № 5. – С. 149.
98. *Там же.* – С. 152.
99. *Scates, P. E.* Liberal-bane- the Real Truth about Christian Fundamentalism / Paul. E. Scates // www.sullivan-county.com
100. *Лютер, М.* 95 тезисов / М. Лютер ; сост., вступ. ст., примеч. и коммент. И. Фокина. – СПб. : Роза мира, 2002. – С. 23.
101. *Кальвин, Ж.* Наставление в христианской вере / Ж. Кальвин. – М. : Изд-во Рос. гос. гуманитар. ун-та, 1997. – Т. 1. – С. 69.
102. *Там же.* – С. 83.
103. Формула согласия. // <http://www.skatarina.narod.ru>
104. *Мюллер, Д. Т.* Христианская догматика / Д. Т. Мюллер. – Duncanville, USA. : Фонд лютеранского наследия, 1998. – С. 211.
105. *Лютер, М.* Избранные произведения / М. Лютер. – СПб. : Фонд лютеранского наследия, 1997. – С. 183.
106. *Кальвин, Ж.* Наставление в христианской вере / Ж. Кальвин. – М. : Изд-во Рос. гос. гуманитар. ун-та, 1997. – Т. 1. – С. 86.
107. *Sandeen, E. R* The Roots of Fundamentalism / Ernest R. Sandeen. – Chicago: The University of Chicago Press, 1970. – P. 52.
108. Философия эпохи ранних буржуазных революций / Т. И. Ойзерман [и др.]. – М. : Наука, 1983. – С. 161.
109. *Там же.* – С. 160.
110. *Пикеринг, Э.* Библейский сепаратизм (электронный ресурс) / Эрнест Пикеринг / www.blagovestnik.org.ru
111. Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла – М. : Духовное возрождение, 2003. – 1448 с.
112. *Williams, G. H.* The Radical Reformation / George H. Williams. – Philadelphia: The Westminster Press, 1962. – P. 112.

113. Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла. – М. : Духовное возрождение, 2003. – 1448 с.

114. *Пикеринг, Э.* Библейский сепаратизм / Э. Пикеринг / www.blagovestnik.org.ru

115. White, Barrington R. The English Separatist Tradition. London: Oxford University Press, 1971. – P. 33.

116. Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла – М. : Духовное возрождение, 2003. – 1448 с.

117. *Lawrence, Bruce B.* Defenders of God. The fundamentalist revolt against the modern age – San Francisco.: Harper&Row, 1989 – P. 138.

118. *Пикеринг, Э.* Библейский сепаратизм / Э. Пикеринг/ www.blagovestnik.org.ru

119. *Грэм, Б.* Шаги к Христу : пер. с англ. / Б. Грэм. – М. : Миссия возрождения, 1987. – С. 64.

120. Фундаментализм // Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла – М. : Духовное возрождение, 2003. – С. 1305.

121. *Грэм, Б.* Шаги к Христу : пер. с англ. / Б. Грэм. – М. : Миссия возрождения, 1987. – С. 64.

122. *Cauthen, K.* The Impact of American Religious Liberalism/ Kenneth Cauthen. – New York: Harper & Row, 1962. – P. 215 – 218.

123. Словарь иностранных слов. – 19-е изд. с тер. – М. : Русский язык, 1990. – С. 457.

124. Атеистический словарь / А. И. Абдусамедов [и др.]; под общ. ред. М. П. Новикова. – М. : Политиздат, 1983. – С. 440.

125. *Almond, Philip.* Fundamentalism, Christianity and religion. // www.abc.net.au; *McMilan, Harry.* Understanding Christian fundamentalism. // www.ubfellowship.org; *Bidstrup, Scott.* Why the “fundamentalist” approach to religion must be wrong. // jmm.aaa.net.au

126. *Шлейермахер, Ф. Д.* Речи о религии к образованным людям ее презирающим : монологи : пер. с нем. / Ф. Д. Шлейермахер. – СПб. : Алетейя, 1994. – С. 49.

127. *Там же.* – С. 54.

128. *Там же.* – С. 194.

129. Либерализм и теология // Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла. – М. : Духовное возрождение, 2003. – С. 615 – 619.

130. *Громадка, И. Л.* Перелом в протестантской теологии / И. Л. Громадка. – М. : Прогресс [и др.], 1993. – С. 138.
131. Либеральная теология. Модернизм религиозный // Христианство : словарь / под общ. ред. Л. Н. Митрохина [и др.]. – М. : Республика, 1994. – С. 258, 286.
132. *Штраус, Д. Ф.* Жизнь Христа : Обращение для немецкого народа. В кн. Кн. 1, 2 : пер. с нем. / Д. Ф. Штраус. – М. : Республика, 1992. – С. 32.
133. *Исаев, С. А.* Теология смерти : Очерки протестантского модернизма / С. А. Исаев. – М. : Политиздат, 1991. – С. 19.
134. Высшая критика // Теологический энциклопедический словарь / под ред. Уолтера Элвелла – М. : Духовное возрождение, 2003. – С. 300 – 301.
135. *Там же.* – С. 300 – 301.
136. *Пикеринг, Э.* Библейский сепаратизм / Э. Пикеринг // www.blagovestnik.org.ru
137. *Cauthen, K.* The Impact of American Religious Liberalism/ Kenneth Cauthen. – New York: Harper & Row, 1962. – P. 155.
138. Пикеринг, Э. Библейский сепаратизм / Э. Пикеринг // www.blagovestnik.org.ru
139. *Cauthen, Kenneth.* The Impact of American Religious Liberalism / Kenneth Cauthen. – New York: Harper & Row, 1962. – P. 146.
140. *Пикеринг, Э.* Библейский сепаратизм / Э. Пикеринг // www.blagovestnik.org.ru
141. *Cauthen, Kenneth.* The Impact of American Religious Liberalism/ Kenneth Cauthen. – New York: Harper & Row, 1962. – P. 155.
142. *Пикеринг, Э.* Библейский сепаратизм / Э. Пикеринг // www.blagovestnik.org.ru
143. *Jonhson, F.* Fallacies of the Higher Criticism / prof. F. Jonhson // The Fundamentals: A Testimony to the Truth. T.1 // <http://www.xmission.com>
144. *Bettex, F.* The Bible and Modern Criticism /t rans. By David Heagle // The Fundamentals: A Testimony to the Truth. T.1 // <http://www.xmission.com>
145. Секуляризм. Секулярный гуманизм // Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла – М. : « Духовное возрождение, 2003. – С. 1039.

146. *Пикеринг, Э.* Библейский сепаратизм / Э. Пикеринг // www.blagovestnik.org.ru
147. *Вальчук, К. С.* Религиозный фундаментализм в США : автореф. дис., канд. филос. наук : 090006 / К. С. Вальчук. – Л. : Ленинград. гос. ун-т, 1990. – С. 5.
148. Диспенсация. Диспенсационализм // Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла – М. : Духовное возрождение, 2003. – С. 395.
149. *Sandeen, E. R.* The Roots of Fundamentalism / Ernest R. Sandeen. – Chicago: The University of Chicago Press, 1970. – P. 212.
150. Соединенные Штаты Америки : Конституция и законодательные акты. – М. : Прогресс, Универс, 1993. – С. 40.
151. *Там же.* – С. 65.
152. *Де Токвиль, А.* Демократия в Америке : пер. с фр. / А. де Токвиль. – М. : Прогресс, 1994. – С. 318.
153. *Джефферсон, Т.* Автобиография. Заметки о штате Виргиния / Т. Джефферсон. – Л. : Наука, 1990. – С. 117.
154. *Там же.* – С. 119.
155. *Томас. Джефферсон о демократии* : сборник. – СПб. : Рес. Гуманна : Лениздат, 1992. – С. 220.
156. *Lyons, L.* Tracking U.S. Religious Preference Over the Decades/ Linda Lyons // <http://www.gallup.com>
157. *Thomas, G. M.* 1989. Revivalism and cultural change: Christianity, nation building, and the market in the nineteenth-century United States / G. M. Thomas. – Chicago: University of Chicago Press. – P. 59.
158. *Gallup, G. Jr.* Religion in America / George, Jr. Gallup. – Princeton: Princeton Religion Research Center, 1990. – P. 69.
159. *Глебова, Т. Н.* Психологический портрет религиозности в Америке / Т. Н. Глебова // <http://www.fapsyrou.ru>.
160. *Argyle, M.* Psychology and religion: An introduction / M. Argyle.- London: Routledge, 2000. – P. 206.
161. *Там же.* – С. 208.
162. *Там же.* – С. 212.
163. Ниагарские конференции // Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла. – М. : Духовное возрождение, 2003. – С. 743.
164. *Там же.* – С. 743.

165. Фундаментализм // Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла – М. : Духовное возрождение, 2003. – С. 1306 – 1307.
166. *Orr, J. Science and Christian Faith / James Orr // The Fundamentals: A Testimony to the Truth. Т. 1 // <http://www.xmission.com>*
167. Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла. – М. : Духовное возрождение, 2003. – 1448 с.
168. *Пикеринг, Э. Библейский сепаратизм / Э. Пикеринг / www.blagovestnik.org.ru*
169. *Там же.*
170. *Там же.*
171. *Harris, H. A. Fundamentalism and Evangelicals / Harriet A. Harris. – New York: Oxford University Press, 1998. – P. 69.*
172. *Там же. – С. 69.*
173. *Shelley, Bruce L. Conservative Baptists. Denver: Conservative Baptist Theological Seminary, 1960. – С. 23.*
174. *Пикеринг, Э. Библейский сепаратизм / Э. Пикеринг / www.blagovestnik.org.ru*
175. *Linder, D. The Scopes trial: An introduction / Douglas Linder // <http://www.law.umkc.edu>*
176. *The Scopes «Monkey Trial» (- July 10. 1925 – July 25. 1925) // <http://www.xroads.virginia.edu>*
177. *Linder, D. The Scopes trial: An introduction / Douglas Linder // <http://www.law.umkc.edu>*
178. *Dollar, G. A History of Fundamentalism in America / George Dollar Greenville, SC: Bob Jones University Press, 1973. – P. 111.*
179. *Harris, H.A. Fundamentalism and Evangelicals / Harriet A. Harris. – New York: Oxford University Press, 1998. – P. 58 – 63.*
180. *Ockenga, H. J. Resurgent Evangelical Leadership / Harold J. Ockenga // ChristianityToday. – 1960. – October 10. – P. 14.*
181. *Там же. – С. 15.*
182. *Пикеринг, Э. Библейский сепаратизм / Э. Пикеринг / www.blagovestnik.org.ru*
183. *Ockenga, Harold J. «Resurgent Evangelical Leadership» Christianity Today (October 10, 1960). – P. 14.*
184. *Там же. – С. 14.*
185. *Там же. – С. 15*

186. *Marsden, G. M.* Fundamentalism and American Culture: the shaping of twentieth century evangelicalism / George M. Marsden. – New York: Oxford University Press, 1980. – P. 251 – 263.

187. *Пикеринг, Э.* Библейский сепаратизм / Э. Пикеринг / www.blagovestnik.org.ru

188. *Там же.*

189. Фундаментализм : материалы круглого стола // www.svoboda.org

190. *Мельвиль, А. Ю.* США – сдвиг вправо? Консерватизм в идейно-политической жизни США 80-х годов / А. Ю. Мельвиль ; отв. ред. Ю. А. Замошкин ; АН СССР; Ин-т США и Канады. – М. : Наука, 1986. – С. 183.

191. Фундаментализм // Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла – М. : Духовное возрождение, 2003. – С. 1305.

192. Хангтингтон, С. Кто мы? : Вызовы американской национальной идентичности / С. Хангтингтон. – М. : АСТ, Транзиткнига, 2004. – С. 530.

193. *Wald, K. D.* Religion and politics in the United States / Kenneth. D. Wald. – Washington, D.C.: CQ Press, 3rd Ed., 1997. – С. 234.

194. *Хангтингтон, С.* Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности / С. Хангтингтон. – М. : АСТ ; Транзиткнига, 2004. – С. 533.

195. *Там же.* – С. 532 – 533.

196. *Блендлер, Г.* Мартин Лютер. Теология и революция / Г. Блендлер ; Акад. исслед. культуры. – М. ; СПб. : Унив. кн., 2000. – С. 154.

197. *Boone, K. C.* The Bible Tells Them So: The Discourse of Protestant Fundamentalism / Kathleen C. Boone. – Albany: SUNY Press, 1989. – P. 115.

198. *Генис, А.* Тень страшного суда: фундаментализм на стыке эпох / А. Генис // Новое время. – 1996. – № 1, 2. – С. 44.

199. *Легойда, В. Р.* "Гражданская религия" в США: генезис и основные характеристики / В. Р. Легойда // Государство. Церковь. Религия. В России и за рубежом. – 1999. – № 4. – С. 89.

200. *Он же.* Гражданская религия: pro et contra. // <http://www.religare.ru>

201. *Hammond, P. E.* Varieties of Civil Religion / Ed. Robert Bellah and Philipp Hammond. SF: Harper and Row, 1980. – С. 12.

202. *Легойда, В. Р.* Гражданская религия: pro et contra / В. Легойда. // <http://www.religare.ru>

203. *Он же*. "Гражданская религия" в США: генезис и основные характеристики / В. Р. Легойда // Государство. Церковь. Религия. В России и за рубежом. – 1999. – № 4. – С. 89.
204. *Там же*. – С. 89.
205. Гражданская религия // Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла – М. : Духовное возрождение, 2003. – С. 330 – 331.
206. *Гаджиев, К. С.* Американская нация: национальное самосознание и культура / К. С. Гаджиев ; отв. ред. Г. Г. Дилигенский. – М. : Наука, 1990. – С. 75.
207. Гражданская религия // Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла – М. : Духовное возрождение, 2003. – С. 330 – 331.
208. *Гаджиев, К. С.* Американский протестантизм: история и современность / К. С. Гаджиев // Новая и новейшая история. – 1993. – № 1. – С. 100.
209. *Губман, Б.* Однополярность и фундаментализм – две опасности на пути создания культуры мира / Борис Губман // <http://www.prof.msu.ru>
210. *Фурман, Д. Е.* Религия в политической жизни США (70-е – нач. 80-х гг.) / Д. Е. Фурман, С. Б. Филатов, Б. З. Фаликов. – М. : Наука, 1985. – С. 58.
211. *Там же*. – С. 58.
212. *Там же*. – С. 58.
213. *Там же*. – С. 58.
214. *Там же*. – С. 63.
215. Churches attendances and party identification // <http://www.gallup.com>.
216. *Shribman, D. M.* One nation under God / David M. Shribman // Boston globe magazine. – Vol. 10. – 1999. – P. 29.
217. *Хангтингтон, С.* Кто мы? : Вызовы американской национальной идентичности / С. Хангтингтон. – М. : АСТ ; Транзиткнига, 2004. – С. 533.
218. *Там же*. – С. 533
219. *Там же*. – С. 547.
220. *Там же*. – С. 548.
221. *Там же*. – С. 551.
222. *Там же*. – С. 549.

223. *Там же.* – С. 549.
224. *Пустовойт, М.* Католики помогли Бушу выиграть выборы / М. Пустовойт // НГ-религии. – 2004. – № 21 (17 ноября). – С. 1.
225. *Мельвиль, А. Ю.* США – Сдвиг вправо? Консерватизм в идейно-политической жизни США 80-х годов / А. Ю. Мельвиль ; отв. ред. Ю. А. Замошкин ; АН СССР, Ин-т США и Канады. – М. : Наука, 1986. – С. 194.
226. *Хангтингтон, С.* Кто мы? : Вызовы американской национальной идентичности / С. Хангтингтон. – М. : АСТ ; Транзиткнига, 2004. – С. 550.
227. *Там же.* – С. 551.
228. *Ockenga, H. J.* Resurgent Evangelical Leadership / H. J. Ockenga // Christianity Today. – 1960. – October 10. – P. 14.
229. *Lightner, R. P.* Noevangelicalism Today / Robert P. Lightner. – Schaumburg, DL: Regular Baptist Press, 1979. – P. 158.
230. *Грэм, Б.* Шаги к Христу / Б. Грэм : пер. с англ. – М. : Миссия возрождения, 1987. – С. 21.
231. *Там же.* – С. 16.
232. *Там же.* – С. 16.
233. Экуменизм / Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла – М. : Духовное возрождение, 2003. – С. 1423.
234. *Там же.* – С. 1423.
235. *Woodbridge, C.* Bible Separation / Charles Woodbridge. – Halifax, Canada: The People's Gospel Hour Press, 1971. – P. 245.
236. *Beach, B. B.* Ecumenism: Boon or Bane? / Bert B. Beach. – Washington, D.C. : Review and Herald Publishing Association, 1972. – P. 198.
237. *McMilan, H.* Understanding Christian fundamentalism / Harry McMilan // www.ubfellowship.org.
238. *Бьюкенен, П. Дж.* Смерть Запада / П. Дж. Бьюкенен. – М. : АСТ, 2003. – С. 295.
239. *Там же.* – С. 295.
240. *Там же.* – С. 333.
241. *Там же.* – С. 258.
242. Фундаментализм : материалы круглого стола // www.svoboda.org

243. Там же.
244. *Durnbaugh, D. F.* The Believers' Church: The History and Character of Radical Protestantism / Donald F. Durnbaugh. – London: Macmillan Co., 1968. – P. 112.
245. *Фурман, Д. Е.* Религия и социальные конфликты в США / Д. Е. Фурман. – М. : Наука, 1981. – С. 96.
246. *Бьюкенен, П. Дж.* Смерть Запада / П. Дж. Бьюкенен. – М. : АСТ, 2003. – С. 298.
247. Там же. – С. 260.
248. *Laythe, B.* Predicting prejudice from religious fundamentalism and right-wing authoritarianism: a multiple-regression approach / B. Laythe, D. G. Finkel, L. A. Kirkpatrick // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2002. – 41:4. – P. 617 – 620.
249. *Laythe, B.* Religious fundamentalism as a predictor of prejudice: a two-component model / B. Laythe, D. G. Finkel, R. G. Bringle, L. A. Kirkpatrick // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2002. – 41:4. – P. 625 – 627.
250. *Бьюкенен, П. Дж.* Смерть Запада / П. Дж. Бьюкенен. – М. : АСТ, 2003. – С. 332.
251. Там же. – С. 343.
252. *Хангтингтон, С.* Кто мы? : Вызовы американской национальной идентичности / С. Хангтингтон ; пер. с англ. А. Башкирова. – М. : АСТ, Транзиткнига, 2004. – С. 364.
253. *Бьюкенен, П. Дж.* Смерть Запада / П. Дж. Бьюкенен. – М. : АСТ, 2003. – С. 345.
254. Там же. – С. 342.
255. *Kimball, R.* Closing time? Jacques Barzun on Western culture / Roger Kimball. – New Criterion. – June. – 2000. //http://www.newcriterion.com
256. *Берри Г. Дж.* Во что они верят / Г. Дж. Берри. – М., 1994. – С. 204, 205.
257. *Бьюкенен, П. Дж.* Смерть Запада / П. Дж. Бьюкенен. – М. : АСТ, 2003. – С. 347.

Рекомендательный

258. *Аванесова, Г. А.* Культурно-цивилизационные взаимодействия в условиях глобализации / Г. А. Аванесова // *Культура в современном мире: опыт, проблемы, решения : науч.-информ. сб. – Вып. 3. – М. : РГБ, 2002. – С. 3 – 23.*

259. *Айзенштадт, С.* Фундаментализм: феноменологические наблюдения и сравнительные характеристики / С. Айзенштадт // *Человек. – 1994. – № 6. – С. 33 – 44.*

260. *Анастасий (Манин).* Не обвинять в предательстве, а быть воинами Христа / иером. Анастасий (Манин) // *Русь православная. – 2002. – № 3; // <http://www.rusprav.ru>*

261. *Аринин, Е. И.* Социологические аспекты исследования религиозной идентичности. // *Свеча-2005. Истоки: Религия и личность в прошлом и настоящем. Т.13 / ред. Е. И. Аринин. – Владимир : Изд-во ВлГУ, 2005. – С. 15 – 27.*

262. *Атеистический словарь / А. И. Абдусамедов [и др.] ; под общ. ред. М. П. Новикова. – М. : Политиздат, 1983.*

263. *Баканурский, Г. Л.* Реакционный альянс : иудейский клерикализм и сионизм / Г. Л. Баканурский. – М. : Знание, 1988. – 62 (2) с.

264. *Бережной, С. Е.* Исламский фундаментализм на Юге России: Политологический анализ : дис. ... канд. полит. наук : 23.00.02 Ростов н/Д, 2004. – 168 с. – Библиогр.: с. 151 – 167.

265. *Берри, Г. Дж.* Во что они верят / Г. Дж. Берри. – М., Ассоциация духовного возрождения : Златоуст, 1994. – 390 с.

266. *Беркхов, Л.* История христианских доктрин / Л. Беркхов. – СПб. : Библия для всех. – 2000. – 318 с.

267. *Блендлер, Г.* Мартин Лютер. Теология и революция / Г. Блендлер ; Акад. исслед. культуры. – М. ; СПб. : Унив. кн., 2000. – 366 с.

268. *Боа, К.* Лабиринты веры / К. Боа. – М. : Крон-пресс, 1992. – 292 с.

269. Боевики, пришедшие из прошлого: исламский религиозно-политический экстремизм в арабских странах // *Атеист. чтения. – Вып. 17. – 1988. – С. 48 – 64.*

270. Большая советская энциклопедия. В 16 т. / гл. ред. А. М. Прохоров. – М. : Сов. энцикл., 1978.

271. *Бонхеффер, Д.* Соппротивление и покорность : пер. с нем. / Д. Бонхеффер. – М. : Прогресс, 1994. – 343(1) с.

272. *Булгаков, С. Н.* Героизм и подвижничество / С. Н. Булгаков ; сост., вступ. ст., коммент. С. М. Половинкина. – М. : Русская книга, 1992. – 522 с.

273. *Бьюкенен, П. Дж.* Смерть запада / П. Дж. Бьюкенен ; пер. с англ. А. Башкирова. – М. : АСТ, 2003. – 444(4) с.

274. *Вальчук, К. С.* Религиозный фундаментализм в США: автореф. дис. ... канд. филос. наук 090006 / К. С. Вальчук. – Л. : Ленинград. гос. ун-т, 1990. – 17 с.

275. *Василенко, Л. И.* Краткий религиозно-философский словарь : Первый религиоз.-филос. словарь, свобод. от марксист. идеологии. Более 550 слов. ст. Объяснение сложных понятий простым и доступ. яз. Высказывания крупнейших философов и богословов Запада и Востока. – М. : Истина и жизнь, 2000. – 255 с.

276. *Ваххабизм – правда и вымысел* : пер. с араб. – М. : БАДР, 2002. – 32 с.

277. *Вебер, М.* Избранные произведения / М. Вебер; пер. с нем. Ю. И. Давыдова. – М. : Прогресс, 1990. – 804 с.

278. *Велькер, М.* Христианство и плюрализм / М. Велькер; пер. с нем. Д. Бумажнова, А. Петрова. – М. : Республика, 2001. – С. 207.

279. *Верховской, А.* Православие в русском национал-радикальном движении / А. Верховской // [http:// www.sova-religion.ru](http://www.sova-religion.ru)

280. *Волков, А. Б.* Религиозный фундаментализм в Израиле и палестинская проблема / А. Б. Волков. – М. : Моск. обществ. науч. фонд, Ин-т востоковедения РАН, 1999. – 160 с.

281. *Выбор судьбы* : Проблемы современной России глазами русских архиереев / сост. К. Душенов. – СПб. : Царское дело, 1996. – 342 с.

282. *Гаджиев, К. С.* Американская нация: национальное самосознание и культура / К. С. Гаджиев ; отв. ред. Г.Г. Дилигенский. – М. : Наука, 1990. – 239(1) с.

283. *Он же*. Американский протестантизм: история и современность / К. С. Гаджиев // Новая и новейшая история. – 1993. – № 1. – С. 96 – 113.
284. *Он же*. США: эволюция буржуазного сознания / К. С. Гаджиев. – М. : Мысль, 1981. – 255 с.
285. Гарнак, А. Сущность христианства : 16 лекций : пер. с нем / А. Гарнак. – М. : Интрада, 2001. – 190(1) с.
286. *Генис, А.* Тень страшного суда: фундаментализм на стыке эпох / А. Генис // Новое время. – 1996. – № 1 – 2. – С. 43 – 45.
287. *Гинзбург, В.* Гуманистический манифест-2000 : Призыв к новому планетарному гуманизму / В. Гинзбург, В. А. Кувакин // <http://humanities.edu.ru>
288. *Глебова, Т. Н.* Психологический портрет религиозности в Америке / Т. Н. Глебова ; // <http://www.fapsyou.ru>.
289. *Громадка, И. Л.* Перелом в протестантской теологии / И. Л. Громадка : пер. с чешск., англ. – М. : Прогресс ; Культура, 1993. – 192 с.
290. *Грэм, Б.* Путь к счастью / Б. Грэм : пер. с англ. – М. : Миссия возрождения, 1989. – 116 с.
291. *Он же*. Четыре всадника / Б. Грэм : пер. с англ. – М. : Миссия возрождения, 1986. – 220 с.
292. *Он же*. Шаги к Христу / Б. Грэм : пер. с англ. – М. : Миссия возрождения, 1987. – 135 с.
293. *Губман, Б.* Однополярность и фундаментализм – две опасности на пути создания культуры мира / Б. Губман // <http://www.prof.msu.ru>
294. *Гуревич, П. С.* Культурология : учеб. пособие для вузов / П. С. Гуревич. – М. : Гардарики, 1999. – С. 278.
295. *Он же*. Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации / П. С. Гуревич // Общественные науки и современность. – 1995. – № 4. – С. 156 – 162.
296. *Джефферсон, Т.* Автобиография; Заметки о штате Виргиния / Т. Джефферсон / сост., общ. ред. А. А. Фурсенко. – Л. : Наука, 1990. – 314(1) с.
297. Динамика численности религий в мире. Статистика (World Christian Encyclopedia. 2nd edition. A comparative survey of churches and re-

ligions in the modern world.- Oxford University Press, 2001.) // Портал «Религия и СМИ». – 2004. – 27 января // <http://www.religare.ru>

298. *Душенов, К.* Нет худа без добра, или о пользе еврейского фашизма / К. Душенов // Русь православная. – 2005. – № 3 – 4 <http://www.rusprav.ru>

299. Он же. Братская пощечина или крах церковных либералов / К. Душенов // Русь православная. – 2002. – № 9 – 10 // <http://www.rusprav.ru>

300. *Жирар, Р.* Насилие и священное / Р. Жирар. – М. : Новое литературное обозрение, 2000. – 215 с.

301. Заявление совета Союза Православных братств // Русский вестник. – 2004. – 9 марта. // <http://www.rv.ru>

302. *Знаменский, Г.* Обыкновенная русофобия / Г. Знаменский // Русский вестник. – 2004. – 9 марта // <http://www.rv.ru>

303. *Зубов, А.* Религиозный фундаментализм как мировая тенденция XXI века / А. Зубов // Гражданин. – 2003. – № 3 // <http://www.religion.sovacentr.ru>

304. *Игнатенко, А.* Расколотая умма в ожидании Судного дня / А. Игнатенко // www.russ.ru

305. *Ильин, И. А.* Аксиомы религиозного опыта. В 2 т. / И. А. Ильин. – М. : Ророгъ, 1993. – 448 с.

306. *Иоанн (Снычев) митр.* Об иудаизме / митр. Иоанн (Снычев) // Русь православная. – 2005. – № 7, 8 // <http://www.rusprav.ru>.

307. Он же. «Самодержавный дух». И все же правда рвется наружу / митр. Иоанн (Снычев) // Русь православная. – 2002. – № 7, 8 // <http://www.rusprav.ru>

308. Он же. «Самодержавный дух». Момент истины в русской судьбе / митр. Иоанн (Снычев) // Русь православная. – 2002. – № 7, 8 // <http://www.rusprav.ru>.

309. Он же. «Самодержавный дух». Бич Божий в царской деснице / митр. Иоанн (Снычев) // Русь православная. – 2002. – № 7, 8 // <http://www.rusprav.ru>.

310. *Иоанн (Снычев Иоанн Матвеевич (1927 – 1995).* Стояние в вере : очерки церковной смуты/ Высокопреасвящ. Иоанн, митр. Санкт-

Петербургский и Ладожский. – 2-е изд., доп. – СПб. : Царское дело, 1997. – 271(1) с.

311. *Исаев, С. А.* Теология смерти : Очерки протестантского модернизма / С.А. Исаев. – М. : Политиздат, 1991. – 236 с.

312. *Кальвин, Ж.* Наставление в христианской вере. В 3 т. / Ж. Кальвин; пер. с фр. А. Д. Бакулова. – М. : Изд-во Рос. гос. гуманитар. ун-та, 1997.

313. *Каптерев, Н. Ф.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов: время патриаршества Иосифа / Н. Ф. Каптерев ; Рос. акад. наук ; Ин-т всеобщ. истории ; Центр «Палеография, кодикология, дипломатика». – М. : Индрик, 2003. – 243 с.

314. *Касьянова, К. О.* русском национальном характере / К. Касьянова. – М. : Ин-т национ. модели экономики, 1994. – 367 с.

315. *Квирквелия О. Р.* Профессия – православный? / О. Р. Квирквелия. – Независимая газ. – № 4 (112) . – 2003. – С. 4 (НГ-религия).

316. *Коровиков, А. В.* Исламский экстремизм в арабских странах / А. В. Коровиков ; АН СССР ; Ин-т востоковедения. – М. : Наука, 1990. – 167(1) с.

317. *Костюк, К.* Православный фундаментализм: социальный портрет и истоки / К. Костюк // Полит. исслед. – 2000. – № 5. – С. 133 – 154.

318. Краткий философский словарь / под ред. М. Розенталя и П. Юдина. – 3-е изд. перераб. и доп. – М. : Госполитиздат, 1952. – 614 с.

319. *Кудряшова, И. В.* Исламский фундаментализм как тип политического сознания : дис. ... канд. политол. наук : 23.00.04. – М., 1999. – 164 с.

320. *Она же.* Фундаментализм в пространстве современного мира / И. В. Кудряшова // Полит. исслед. – 2002. – № 1. – С. 66 – 78.

321. *Кутб, С.* Будущее принадлежит исламу : перевод / С. Кутб. – М. : Сантлада, 1993. – 104 с.

322. Он же. Под сенью Корана / С. Кутб. – М. : УММАН , 2003 – 537 с.

323. *Левада, Ю. А.* Социальные типы религиозных идеологий / Ю. А. Левада // Социальная природа религии // <http://www.lib.socio.msu.ru>

324. *Легойда, В. Р.* Гражданская религия: pro et contra / В. Легойда // www.religare.ru

325. *Он же*. Гражданская религия в США: генезис и основные характеристики / В. Р. Легойда // Государство. Церковь. Религия. В России и за рубежом. – 1999. – № 4. – С. 89 – 102.
326. *Лютер, М.* 95 тезисов / М. Лютер / сост., вступ. ст., примеч. и коммент. И. Фокина. – СПб. : Роза мира, 2002. – 720 с.
327. *Он же*. Избранные произведения / М. Лютер. – СПб. : Фонд Лютеранского наследия, 1997 – 432 с.
328. *Макдауэлл, Дж.* Неоспоримые свидетельства / Дж. Макдауэлл ; пер. с англ. Б. Кенжеева. – М. : Соваминко, 1992. – 320 с.
329. Марксизм: pro и contra. – М. : Республика, 1992. – 334 с.
330. *Мейстер, В.* Религиозная идеология судьбы и перспективы / В. Мейстер // www.scepsis.ru/library.
331. *Мельвиль, А. Ю.* Социальная философия современного американского консерватизма / А. Ю. Мельвиль. – М. : Политиздат, 1980. – 143 с.
332. *Мельвиль, А. Ю.* США – Сдвиг вправо? Консерватизм в идейно-политической жизни США 80-х годов / А. Ю. Мельвиль / отв. ред. Ю. А. Замошкин ; АН СССР, Ин-т США и Канады. – М. : Наука, 1986. – 214(2) с.
333. *Митрохин, Л. Н.* Баптизм: история и современность (Филос.-социол. очерки) / Л. Н. Митрохин. – СПб. : Изд-во Рус. хр. гуманит. ин-та, 1997. – 476 с.
334. *Мюллер, Д. Т.* Христианская догматика / Д. Т. Мюллер. – Duncanville, USA. : Фонд лютеранского наследия, 1998. – 767 с.
335. Новая философская энциклопедия. В 4 т. / Ин-т философии Рос. акад. наук ; Нац. обществ.-науч. фонд; Науч.-ред. совет : В. С. Степин [и др.]. – М. : Мысль. – 2000.
336. Основы религиоведения : учебник / под ред. И. Н. Яблоков. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Высш. шк., 1998. – 480 с.
337. *Пикеринг, Э.* Библейский сепаратизм / Эрнест Пикеринг / www.blagovestnik.org.ru
338. *Поляков, К.* Отец маленького фундаментализма : Доктор Тураби – от Оксфорда и Сорбонны к «Братьям-мусульманам» / К. Поляков // Независимая газ. – 1999. – 2 июля. – С. 12. – (НГ- религии; № 4).

339. *Поспеловский, Д. В.* Православная церковь в истории Руси, России и СССР : учеб. пособие / Д. В. Поспеловский. – М. : Библейс.-Богослов. Ин-т Св. Апостола Андрея, 1996. – 403 с.

340. Православие и современность : Филос.-социологич. анализ / Б. А. Лобовик [и др.] ; отв. ред. Б. А. Лобовик ; АН УССР, Ин-т филос. – Киев : Наук. думка, 1988. – 333(2) с.

341. Против личного кода // Рус. вестн. – 2003. – 30 окт. //http://www.rv.ru

342. *Прот. Шарцнов, А.* Православная монархия и новый мировой порядок / А. Шарцнов прот. //http://moral.ru/monarch.htm

343. *Пустовойт, М.* Католики помогли Бушу выиграть выборы / М. Пустовойт // НГ-религии. – 2004. – № 21 (17 нояб.). – С. 1.

344. Резолюция по вопросу «Экуменическое движение и православная церковь» // Рус. вестн. – 2003. – 26 дек. // http://www.rv.ru

345. Религиоведение : учеб. пособие и учеб. слов.-минимум по религиоведению. – М. : Гардарика, 1998. – 536 с.

346. Религия вчера, сегодня, завтра : курс лекций по истории и философии религии. В 3 вып. Вып. 3 / под ред. Е. И. Аринина. Поморский международный педагогический университет им. М. В. Ломоносова.– Архангельск : ПМПУ, 1994. – 221 с.

347. *Розен, Д.* Национализм и религиозный фундаментализм в современном секулярном обществе / Давид Розен http://www.ijc.ru

348. *Рормозер, Г.* Кризис либерализма / Г. Рормозер. – М. : Рос. акад. наук ; Ин-т философии. – 1996. – 298 с.

349. *Рыжов, Ю.* Социологи не виноваты. Критерии религиозности не разработаны до сих пор / Ю. Рыжов // Независимая газ. – 2003. – 4 февр. – С. 12.

350. *Семенко, В.* Консервативная реакция, или Конец света : О тенденциях развития современного антихристианского либерализма / В. Семенко; //http://www.rusk.ru

351. *Синелина Ю. Ю.* О критериях определения религиозности населения / Ю. Ю. Синелина // Социолог. исслед. – 2001. – № 7. – С. 39 – 44.

352. *Скибицкий, М. М.* Мировоззрение, естествознание, теология / М. М. Скибицкий. – М. : Политиздат, 1986. – 223 с.

353. Словарь иностранных слов. –19-е изд. стер. – М. : Русский язык, 1990. – 516 с.
354. *Смерлин, М.* Национальная империя / М. Смерлин, В. Ковалев // Рус. вест. – 2004. – 9 марта // <http://www.rv.ru>
355. Соединенные Штаты Америки : Конституция и законодательные акты. – М. : Прогресс, Универс, 1993. – 362 с.
356. *Степанянц, М.* Мусульманские концепции в философии и политике (XIX – XX века) / М. Степанянц. – М. : Наука, 1974. – 190 с.
357. Теологический энциклопедический словарь / под ред. Уолтера Элвелла – М. : Духовное возрождение, 2003. – 1448 с.
358. *Тиби, Б.* Является ли ислам политической религией? / Б. Тиби // Неприкоснов. запас. – 2002. – № 6 (26).
359. *Титаренко, В. Е.* Исламизм и интересы России / В. Е. Титаренко // Мировая экономика и международные отношения. – 1995. – № 1. – С. 36 – 41.
360. *Де Токвиль, А.* Демократия в Америке : пер. с фр. / Алексис де Токвиль. – М. : Прогресс, М, 1994. – 559 с.
361. Томас Джефферсон о демократии : сборник. – СПб. : Рес. Гуманна : Лениздат, 1992. – 334 с.
362. *Требин, М. П.* Терроризм в XXI веке / М. П. Требин. – М. : Харвест, 2003. – 420 с.
363. *Тувинов, А.* Многоликий фундаментализм / А. Тувинов // НГ-религий. 2005. – № 12 (164) 10 авг. –//<http://www.religion.ng.ru>
364. *Федоров, В., протоирей.* Православная миссиология на пороге третьего тысячелетия / В. Федоров, протоирей // Православная миссия сегодня. – СПб. : Апостольский город, 1998. – С. 364 – 365.
365. Философия эпохи ранних буржуазных революций / Т. И. Ойзерман [и др.] ; редкол. И. В. Митрошилова, Э. Ю. Соловьев (ответ. редакторы). – М. : Наука, 1983. – 583 с.
366. Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – М. : Республика, 2001. – 774 с.
367. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины / П. А. Флоренский. – М., 1990. – 839 с.
368. Формула согласия. // <http://www.skatarina.narod.ru>

369. Фундаментализм и XX век. Круглый стол клуба «Свободное слово» // Лит. газ. – 1994. – 16 февр. – С. 11.
370. Фундаментализм: материалы круглого стола // www.svoboda.org.
371. Фундаментализм / отв. ред. З. И. Левин. – М. : Ин-т востоковедения РАН- Изд-во «Крафт+», 2003. – 264 с.
372. *Фурман, Д. Е.* Религия в политической жизни США (70-е – нач. 80-х гг.) / Д. Е. Фурман, С. Б. Филатов, Б. З. Фаликов. – М. : Наука, 1985. – 225 с.
373. *Он же.* Религия и социальные конфликты в США / Д. Е. Фурман. – М. : Наука, 1981. – 256 с.
374. *Хайбулаев, З. Х.* Ваххабизм в исламе : Истоки и современность: дис. ...канд. филос. наук : 090013. – Махачкала, 2001. – 146 с. – Библиогр. : – С. 135 – 146.
375. *Хантингтон, С.* Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон ; пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М. : АСТ, 2003. – 603 (5) с. – Philosophy.
376. *Он же.* Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности / Самюэль Хантингтон ; пер. с англ. А. Башкирова. – М. : АСТ : Транзиткнига, 2004. – 635 (5) с. – (Philosophy).
377. *Хатами, С. М.* Ислам, диалог и гражданское общество / С. М. Хатами ; пер. с англ. : В.Н. Трибунская [и др.]. – М. : РОССПЭН, 2001 – 237, [2] с.
378. *Хачит, Ф. И.* Вопросы государства и права в идеологии исламского фундаментализма / Ф. И. Хачит // Правоведение. – 2000. – № 1. – С. 20 – 27.
379. *Хомейни, Р. М.* Религиозное и политическое завещание / Имам Хомейни. – М. : Палея, 1999 – 103 с.
380. Христианство : Энциклопед. слов. В 3 т. / редкол.: С. С. Аверинцев. – М. : Большая рос. энцикл., 1993.
381. Христианство : Словарь / под общ. ред. Л. Н. Митрохина [и др.]. – М. : Республика, 1994. – 559 с.

382. *Шлейермахер, Ф. Д.* Речи о религии к образованным людям ее презирующим ; монологи : пер.с нем. / Ф. Д. Шлейермахер. – СПб. : Алетейя, 1994. – 333 (2) с.
383. *Штраус, Д. Ф.* Жизнь Христа: Обращение для немецкого народа. Кн.1,2, пер. с нем. / Д. Ф. Штраус. – М. : Республика,1992. – 527 (1) с.
384. *Яковлев, Н. Н.* Религия в Америке 80-х: Заметки американиста / Н. Н. Яковлев. – М. : Политиздат, 1987. – 190 (2) с.
385. *Almond, P.* Fundamentalism, Christianity and religion / Philip Almond //www.abc.net.au
386. *Argyle, M.* Psychology and religion: An introduction / M. Argyle. – London: Routledge, 2000. – 356 p.
387. *Barr, J.* Fundamentalism /J. Barr. – London: SCM, 1981. – 426 p.
388. *Bartlett, B. V.* A History of Baptist Separatism / B. V. Bartlett. – Springfield, MO: Baptist Bible Fellowship Publications, 1972. – 245 p.
389. *Bartlett, B. V.* The Beginnings: A Pictorial History of the Baptist Bible Fellowship / B. V. Bartlett. – Springfield, MO: Baptist Bible College, 1975. – 421 p.
390. *Beach, B. B.* Ecumenism: Boon or Bane? / B. B. Beach. – Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1972. – 211 p.
391. *Bidstrup, S.* Why the “fundamentalist” approach to religion must be wrong / S. Bidstrup //jmm.aaa.net.au
392. *Boone, K. C.* The Bible Tells Them So: The Discourse of Protestant Fundamentalism / Kathleen C. Boone. – Albany: SUNY Press, 1989. – 254 p.
393. *Cauthen, K.* The Impact of American Religious Liberalism / K. Cauthen. – New York: Harper & Row, 1962. – 345 p.
394. Churches attendances and party identification// [http: //www.galup.ru](http://www.galup.ru)
395. *Cohen, G. G.* Biblical Separation Defended / G. G. Cohen. – Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1966. – 86 p.
396. *Delnay, R. A.* History of the Baptist Bible Union / R. A. Delnay. – Winston-Salem, NC: Piedmont Bible College Press, 1974. – 182 p.
397. *Dollar, G. A* History of Fundamentalism in America / G. A. Dollar. – Greenville, SC: Bob Jones University Press, 1973. – 433 p.

398. *Durnbaugh, D. F.* The Believers' Church: The History and Character of Radical Protestantism / D. F. Durnbaugh. – London: Macmillan Co., 1968. – 262 p.
399. Encyclopedia of fundamentalism / Brenda E. Brasher, ed. – New York; London : Routledge , 2001 – XVIII, 558 p.
400. *Furniss, N. J.* The Fundamentalist Controversy: 1918 – 1931/ N. J. Furniss. – Hamden, CT: Archon Books, 1963. – 267 p.
401. *Gallup, G. Jr.* Religion in America 1990 / G. Jr Gallup. – Princeton: Princeton Religion Research Center, 1990. – 231 p.
402. *Goodstein, L.* More religion, but not the old kind / L. Goodstein //www.orthodoxnews.netfirms.com.
403. Hammond, P. E. Varieties of Civil Religion / Ed. R. Bellah and Philipp Hammond. – SF: Harper and Row, 1980. – 208 p.
404. Harris, H. A. Fundamentalism and Evangelicals / Harriet A. Harris. – New York: Oxford University Press, 1998. – 215 p.
405. *Jackson, R. R.* Matching concepts: Deconstructive and foundationalist tendencies in Buddhist thought / R. R. Jackson // Journal of the American academy of religion. – Atlanta, 1989. – Vol. 57, N 3. – P. 561 – 589.
406. *Kimball, Roger.* Closing time? Jacques Barzun on Western culture. – New Criterion. – June. – 2000. //http://www.newcriterion.com
407. *Lawrence, B. B.* Defenders of God. The fundamentalist revolt against the modern age / Bruce B. Lawrence. – San Francisco.: Harper&Row, 1989. – 564 p.
408. *Laythe, B.* Predicting prejudice from religious fundamentalism and right-wing authoritarianism: a multiple-regression approach / B. Laythe, D.G. Finkel, L.A. Kirkpatrick // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2002. – 41:4. – P. 612 – 622.
409. *Laythe, B.* Religious fundamentalism as a predictor of prejudice: a two-component model / B. Laythe, D.G. Finkel, L.A. Kirkpatrick // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2002. – 41:4. – P. 623 – 635.
410. *Lightner, R. P.* Neoevangelicalism Today / Robert P. Lightner.- Schaumburg, DL: Regular Baptist Press, 1979. – 322 p.
411. *Linder, D.* The Scopes trial: An introduction/ Douglas Linder // <http://www.law.umkc.edu>

412. *Loewenthal, K. M.* The psychology of religion: A short introduction / K. M. Loewenthal. – Oxford, England: Oneworld. 2000. – 425 p.
413. *Lyons, L.* Tracking U.S. Religious preference over the decades / Linda Lyons // <http://www.gallup.com>
414. *Marsden, G. M.* Fundamentalism and American Culture: the shaping of twentieth century evangelicalism / George M. Marsden. – New York: Oxford University Press, 1980.
415. *Marty, M. E.* The future of world fundamentalism / M. E. Marty // Proceeding of the American Philosophical Society. – 1998. – V.142. – № 3 September. – P. 367 – 377.
416. *McDowell, J.* The resurrection factor / Josh McDowell. – Wheaton, IL Campus Crusade for Christ. Inc., 1981. – 244 p.
417. *McMilan, H.* Understanding Christian fundamentalism / Harry McMilan // www.ubfellowship.org
418. *Momen, M.* Fundamentalism and liberalism: Towards an understanding of the Dichotomy / Moojan Momen // Baha’I studies review. Vol 2.1, 1992.
419. *Moussalli, A. S.* Radical Islamic fundamentalism: The ideological and political discourse of Sayyid Qutb / Ahmad S. Moussalli. – Beirut.: Amer.univ. of Beirut, Cop, 1992. – 162 p.
420. *Ockenga, H. J.* Resurgent Evangelical Leadership / Harold J. Ockenga // Christianity Today. – 1960. – 10 October. – P. 14 – 23.
421. Religion, fundamentalism and ethnicity : A global perspective. – Geneva: UNRISD, 1995. – III, – 37 p.
422. *Sandeen, E. R.* The Roots of Fundamentalism / Ernest R. Sandeen.- Chicago: The University of Chicago Press, 1970. – 369 p.
423. *Scates, P. E.* Liberal-bane- the real truth about Cristian Fundamentalism / Paul. E. Scates // www.sullivan-county.com
424. *Shelley, B. L.* Conservative Baptists / Bruce L. Shelley. – Denver: Conservative Baptist Theological Seminary, 1960. – 178 p.
425. *Shribman, D. M.* One nation under God / David M. Shribman // Boston globe magazine. – Vol. 10. – 1999. – P. 27 – 30.

426. *Tamadonfar, M.* The Islamic polity and political leadership : Fundamentalism, sectarianism and pragmatism / M. Tamadonfar,. – Boulder etc.: Westview press, 1989. – IX. – 152 p.
427. The Fundamentals: A Testimony to the Truth // <http://www.xmission.com>
428. The Scopes «Monkey Trial» – July 10 1925 – July 25 1925 // <http://www.xroads.virginia.edu>
429. *Thomas, G. M.* Revivalism and cultural change: Christianity, nation building, and the market in the nineteenth-century United States / G. M. Thomas. – Chicago: University of Chicago Press. 1989. – 226 p.
430. *Tibi, B.* The challenge of fundamentalism : Political Islam and the new world disorder / B. Tibi. – Berkeley etc.: Univ. of California press, 1998. – XV. – 262 p.
431. *Vyver J.D. van, der.* Religious fundamentalism and human rights/ J.D. van, der Vyver // Journal of international affairs. – N.Y., 1996. – Vol. 50, – N 1. – P. 21 – 40.
432. *Wald, K. D.* Religion and politics in the United States / Kenneth. D. Wald. – Washington, D.C.: CQ Press, 3rd Ed., 1997. – 340 p.
433. *Walton, R.* One nation under God / Rus Walton. – New Jersey: Fleming H. Revell Company, 1975. – 311 p.
434. *Weisbrod, B.* Fundamentalist violence: political violence and political religion in modern conflict / B. Weisbrod // International social science journal. : ISSJ. – Oxford, 2002. – Vol. 54, N 4. – P. 499 – 508.
435. *White, B. R.* The English Separatist Tradition / Barrington R. White. – London: Oxford University Press, 1971. – 235 p.
436. *Williams, G. H.* The Radical Reformation / George H. Williams. – Philadelphia: The Westminster Press, 1962. – 244 p.
437. *Woodbridge, C.* Bible Separation / Charles Woodbridge. – Halifax, Canada: The People's Gospel Hour Press, 1971. – 365 p.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Раздел 1. ПОНЯТИЕ ФУНДАМЕНТАЛИЗМА И ЕГО МЕСТО В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ	5
Глава 1. Особенности религиозности, характерные для фундаментализма	5
Контрольные вопросы и задания	22
Глава 2. Основные характеристики религиозного фундаментализма, условия его возникновения и типы	22
Контрольные вопросы и задания	39
Раздел 2. КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ В ПРОТЕСТАНТСКОМ ФУНДАМЕНТАЛИЗМЕ	40
Глава 1. Фундаменталистские идеи в протестантизме	40
Контрольные вопросы и задания	54
Глава 2. Фундаментализм в США: причины появления и особенности	54
Контрольные вопросы и задания	64
Глава 3. История протестантского фундаментализма в США	65
Контрольные вопросы и задания	81
Глава 4. Социально-политическая деятельность фундаменталистов Америки	82
Контрольные вопросы и задания	101
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	102
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	107

Учебное издание

АРИНИН Евгений Игоревич
КИЛЬДЯШОВА Татьяна Александровна

ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ
(ПРОТЕСТАНТСКИЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ)

Учебное пособие для студентов специальности «Религиоведение»

Редактор Е.В. Невская
Технический редактор Н.В. Тупицына
Корректор В.В. Гурова
Компьютерная верстка С.В. Павлухиной

Подписано в печать 29.11.06.

Формат 60x84/16. Бумага для множит. техники. Гарнитура Таймс.
Печать на ризографе. Усл. печ. л. 0.00. Уч.-изд. л. 0.00. Тираж 100 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета.
600000, Владимир, ул. Горького, 87.